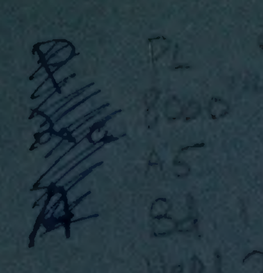


Zeitschrift

für

Kolonialsprachen

herausgegeben von

Carl Meinhof

Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung

Band I. ▫ Heft 2.

Ausgegeben am 7. Januar 1911.





BERLIN 1911.
VERLAG VON DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN)
HAMBURG: C. BOYSEN.

Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) Berlin SW. 48.

Inhalt.

Die „Zeitschrift für Kolonialsprachen" erscheint in Jahresbänden von ca. 20 Bogen Umfang. Vierteljährlich wird ein Heft von ca. 5 Bogen ausgegeben. Preis des Bandes 12 Mark, des einzelnen Heftes 4 Mark.

Das Honorar beträgt für den Druckbogen 50 Mark. Von jeder Abhandlung werden dem Verfasser 30 Separata gratis geliefert.

Alle die Redaktion betreffenden Zuschriften sind zu richten an Professor **Carl Meinhof, Hamburg 36,** Dammthorstraße 25, Seminar für Kolonialsprachen.

Alle rein geschäftlichen Zuschriften und Rezensionsexemplare sind zu senden an den Verlag **Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin SW. 48,** Wilhelmstraße 29.



Einiges über Geschichte, religiöse Gebräuche und Anschauungen des Avatimevolkes in Togo.

Von E. Funke, Missionar.

Die nachstehenden Veröffentlichungen sind eine Sammlung von Originaltexten aus dem Munde bezw. der Feder von Eingebornen, die ich während meiner letzten Arbeitsperiode im Avatimeländchen veranstaltet und nachträglich in der Heimat gesichtet und übersetzt habe. Mein Hauptgewährsmann war der Missionslehrer T. Anku, ein geborner Avatimeer. Die Avatimesprache steht ohne Zweifel auch schon auf dem Index der langsam untergehenden Togosprachen. Ich fühlte daher eine Verpflichtung, noch möglichst viele Texte niederzulegen, bevor die fortschreitende Durchsetzung mit Ewe-Worten und -Wendungen einen solchen Grad erreicht hat, daß die ursprüngliche Beschaffenheit der Sprache nur noch mühevoll zu rekonstruieren ist.

Diese Texte bilden eine Fortsetzung der bereits in den Mitteilungen des Sem. für orient. Spr. (Jahrg. XII, 1909, S. 287—334; XIII, 1910, S. 1—38) veröffentlichten Studien über die Avatimesprache. Unter Hinweis auf die dort befindliche kurze Grammatik möchte ich an dieser Stelle nur noch einige Vorbemerkungen über die Sprache machen.

1. Zur Orientierung über die Klasseneinteilung der Substantive nach ihren Prä- und Suffixen seien dieselben auch hier aufgeführt:

Die sieben Präfixklassen scheiden sich in drei Gruppen:

1. Gruppe: Personenklasse. (= 1. Kl.)

Sing.	*o . . . e*	*o̱ . . . e̱ (ie̱);*
Plur.	*be . . . ba (ma)*	*ba . . . ba (ma).*

2. Gruppe: Gemischte Klassen.

2. Kl.		*ke . . . e*		*ka . . . a*
		ku . . . o (o̱).		
3. Kl.	Sing.	*o . . . lo (no)*		*o̱ . . . . lo̱ (no̱)*
	Plur.	*i . . . le (le̱).*		

3. Gruppe: Sachenklassen.

4. Kl.	Sing.	*ku . . . o (a)*	5. Kl.	Sing.	*(ku . . . a)*
	Plur.	*ba . . . ba (ma)*		Plur.	*si . . . se (se̱)*
		be . . . ba (ma)			
6. Kl.	Sing.	*ki . . . e*	7. Kl.	Sing.	*li . . . le (ne)*
	Plur.	*bi . . . be (me)*		Plur.	*a . . . la (na).*

Die 1. Gruppe enthält alle Bezeichnungen für Personen mit Ausnahme der nachstehend angeführten, die meisten Tiere und einige wenige Dingnamen, wahrscheinlich alle, die durch den heidnischen Kultus zur Personifizierung in den Volksanschauungen gelangt sind,

z. B. *o̱bu ie̱* pl. *babu ba* Fetisch
óku ie pl. *baku ma* Regenbogen.

Die 2. Gruppe umfaßt, außer Sachen auch Personen, jedoch — entweder a. nur dem Ewe entlehnte Bezeichnungen, wie in der 3. Klasse.

z. B. *okono̱* pl. *ik.*[1]) Unfruchtbare (E. *kono̱)*
o̱há pl. *ihá* Genosse (E. *ha)*
omumũ pl. *im.* Stummer (E. *múmũ)*
o̱fùtó̱ pl. *if.* Feind (E. *futo̱)* usw.

(Ausnahmen sind meines Wissens nur: *o̱yásò̱bí* pl. *iy.* Jüngling und *o̱dísàmi* pl. *id.* Jungfrau. Dieselben sind von den Adjektiven: *yaso̱* bezw. *disa* „stattlich, hübsch" abgeleitet.)

Oder b. wie in der 2. Klasse, mit *kebí*[2]) „Kleines, Junges" oder *kakpá* „Abgeschnittenes, Verstümmeltes" usw. zusammengesetzte Personenbezeichnungen.

z. B. *kanuvo̱bi* pl. *kun.*, kleines Kind von *o̱nuvo̱* pl. *ban.* Kind
ké̱bibi pl. *kùb.*, Säugling von *obí* pl. *bebí* Kind

---

[1]) Die Suffixe sind der Einfachheit halber weggelassen.

[2]) *kebí* und *kakpá* kommen nur in Zusammensetzungen vor. *kebí* ist nicht zu verwechseln mit *libí* Samenkorn, Frucht; demnach ergibt sich folgende Reihe:

obí pl. *bebí* Kind, Abkömmling, Junges (nur vom Menschen)
kebí pl. *kubí* Kleines, Junges (bei Lebendem und leblosen Gegenständen)
libí pl. *ebí* Frucht, Same (nur von Pflanzen).

-kpá wird auch manchmal attributiv gebraucht, mit und ohne Reduplikation;
z. B. *liwlàkpá* pl. *awlàkpá* (vollst. *liwla kpákpa)* Blatt.

kenyimèmí pl. *kuny.* Knabe von *onyìmé* pl. *beny.* Mann
kadze̱ḅi pl. *kudz.* Mädchen von *o̱dze̱* pl. *badze̱* Frau
kanukpáḅi pl. *kun.* Dummkopf von *kunukpá* Dummheit
kano̱kpá pl. *kun.* Geringer von *o̱no̱* pl. *bano̱* Mensch.[1])

Die 3. Gruppe enthält nur Bezeichnungen von Unpersönlichem (Tieren und Sachen), und zwar sind die 6. und 7. Klasse in der Regel die primären bezw. eigentlichen[2]) und die 4. und 5. Klasse, die sekundären bezw. abgeleiteten Sachenklassen.

In der 4. Klasse ist der Plural wenig gebräuchlich, weil hier die meisten Substantive Infinitive sind, aber auch da, wo sie es nicht sind, oder wo der Infinitiv-Charakter abgestreift ist, wie z. B. bei *kuyé* pl. *bayé* „Schatten" wird der Sing. bevorzugt. — In der 5. Klasse dagegen wird fast durchweg nur der Plural angewendet, womit zugleich angedeutet ist, daß es sich in dieser Klasse um Bezeichnung von Gegenständen handelt, die nur massenhaft in die Erscheinung treten oder benutzt werden.

z. B. *sisí sé̱* Federn, Gefieder
sipì sé Haare am Körper
siwo̱a sé̱ Gras (*kuwo̱a, bawo̱a* „einzelne Gräser, Kräuter" und zugleich „Arznei")
siṅui sé Reisspreu
sisé se Erde, Lehm (von *kese* Erde, Land)
síni se Pilz(e) usw. usw.

2. Auf die Verwandtschaft der Avatimesprache mit den übrigen Sprachen Mitteltogos soll hier nicht weiter eingegangen werden. Nur möchte ich nicht unerwähnt lassen, daß dem Avatime schon verschiedene Nomen verloren gegangen sein müssen, wie sich aus der Vergleichung einiger Komposita mit den benachbarten Sprachen schließen läßt,

z. B. A. *katùkpá* pl. *kut.* Ziegenbock — S. *tie* pl. *batie* Ziege[3])
(A. *o̱mū̃* pl. *bam.* Ziege)
A. *o̱yàgá* pl. *iy.* Feldteil — Ny. *bó̱yà-me* pl. *bay.* Feld
(A. *o̱nyo̱-me* pl. *iny.* Feld)[4])

---

[1]) Hierher gehört auch noch *kékùsídzè* pl. *kuk.*, „Häuptlingin, Königin, alte, angesehene Frau"; nicht zu verwechseln mit *okùsídzè* oder *okusi yedze*, Häuptlingsfrau.

[2]) Das geht schon daraus hervor, daß ihre Präfixe *(ki, bi; li, a)* als Pron. indef. neutr. „es" fungieren, wie die der 1. Klasse die Stelle des „man" bekleiden müssen (s. Gramm. d. Avat.-Spr., Mitt. d. Sem. für or. Spr. J. XII., S. 308, 1).

[3]) E. = Ewe, S. = Santrokofi, Ny.-T. = Nyangbo-Tafi, L. = Lefána.

[4]) Mit Suffix: *o̱nyo̱ no̱ me* wird *o̱nyro̱me.*

A. *kínlo̱akúwi* pl. *binl.* Ellbogen S. *dikúfì* pl. *ak.*
L. *kubi* Knochen
(A. *líḥo̱a* pl. *aḥ.* Knochen).

3. Zum Wohlklang des Avatime scheint es auch zu gehören, daß einige häufig wiederkehrende hochtonige Nomen überhochtonig ausgesprochen werden. Es sind dies vor allem: die Präposition *ní,* und das adverbial gebrauchte Adjektiv *pó̱* (alle, fertig). Dem gleichen Zweck dient auch wohl das mit Kehlverschluß ausgesprochene *a* in der Fragepartikel *na,* und besonders auffallend in dem Verbum *ma* „nicht vorhanden sein".

4. Auffällig ist ferner der Wechsel von stimmhaften zu stimmlosen Konsonanten bei einer Anzahl von Adjektiven, sobald sie einem kleinen Gegenstand dienen:

zo̱yìzo̱yì dick, weich, von großen Menschen	*so̱yiso̱yi* von kleinen Menschen
wío̱niwío̱ni zäh, vom großen Stück Holz	*pio̱nipio̱ni* vom kleinen Stück Holz
gble̱le̱gble̱le̱ schief, krumm, z. B. von Beinen	*kple̱le̱kple̱le̱* von kleineren Dingen
wlogbowlogbo groß, von Blättern und Menschen	*wlokpowlokpo* besonders vom Ohr
dódò mit weiter Öffnung	*tótò* nur etwas weit geöffnet
drèledrèle ausgebreitet, von großen Dingen	*treletrele* von kleinen Dingen usw. usw.

5. Inbezug auf die Syntax ist in den nachfolgenden Texten zu beachten:

a. Das Avatime hat, wie seine Nachbarn, die Ny-T. und S. usw.-Sprachen eine Vorliebe für die sogenannten figura etymologica,

z. B. *kidìmé̱ bidìmé̱* Wunsch sie wünschen
kidzí medzí Gekauftes habe ich gekauft
ètsé kutsé er starb Todes.

b. Analog dem Satzartikel im E. *(„la")*, schließt auch im A. jeder Nebensatz ab mit einem Vokal, meist *„e"* auch wohl *„a"* oder *„o"*. Dieser Vokal wird in den meisten Fällen mit dem Auslaut des letzten Wortes, der ja stets ein Vokal ist, zu einem langen Vokal vereinigt.

c. Die zur Einführung von Bedingungs-, Temporal- usw.-Sätzen dienenden Partikeln *ḥe, ḥégì, ko̱, ato̱* werden zu Konjunktionen, wenn mehrere abhängige Sätze aufeinanderfolgen. Die Verwendung

der Konjunktion „und“ *(„le̱“)* ist daher in den Texten eine sehr geringe.

Kedèánima-sū́-eboe-lá.

1. O̱do̱klo̱.

Bánò̱ tsítsimá bizēdzoe ḍí sì lé, Kedeanima o̱do̱klo̱ onú A d ā-la.[1]) *Iklo̱ bá'nì O̱gò̱tímeanima anì Adālānima beze, ḥe Bemū-ma bēbá bu ba ní'klò̱. O̱go̱timeanima be̱ga Mafi,*[2]) *ḥe betre̱ ikó̱lo̱gì balé omomono. Kedeanima fe̱ be̱ga Matse-kudeo, ḥe be̱bá ze ní M a t s e.*[3])

Ágìsi be̱bá iklò̱, ko̱ ba fe̱ báli níklò̱ kōkōkō. Ágì Kedeánima bemō̱ sì, íklò̱ e̱pē̱, lóso ba fe̱ beze amàde tatá ní iklò̱, amàde ála gì bezē, la enú: 1. Baẁane, 2. (O̱ẁane ánì Tó̱ñuì) 2. Bayaẁa (Babìákpa, Ofume, Dzokpe), 3. Belepeana (Amudjò̱ḥóe anì Gbadjeme).

Beze íklò̱ lidze tàẁe̱; ledē avìté e̱bá ba 'nì Matseánima kusí; lóso bekpùkpúni Kedeánima. Ágì Kedeánima sì, besẽ́ ní Matse, ba inupolé ikú ba kañuzā, lóso betsi iglègle ánì aklā ánì sisé, ḥe besẽ́ ní ba sū́.

Kutó̱puo̱ ágì bebá K e d e a mē,[4]) *iho alō amàde glègle alé kókò, ḥe bebá, ñuisi Benugba, Bagbo̱, Batràgbo̱, Ekpodzo ánì Okó̱meane̱, Agì Kedeanima begbé kedẽ́, lóso linyí-létsia liwo̱ ní ba sū̃ ni omonomono sì lé, Kéde-bánò̱ alō bánò̱ ámagì begbé kedé.*

Kuto̱puo̱ bàpó̱bàpó̱ beze límàde tìlé ní ikó̱lo̱ gì Baẁaanima, Tó̱ñui-ánima 'nì Babìákpanima balé̱ omonomono kúsuo. Ledē iklò̱ fe̱ ó̱dzò̱ so̱no̱ ma, lóso beyó̱, ḥe betsā amàde dzedze, ñuisi kílie̱gì alé̱, ḥe kuimō̱ omonomonoe. Amàde teglòelé alátsia enú: Amudjò̱ḥóe, Gbadjéme, Djo̱kpee, Ofume, Babìákpa, To̱ñui ánì O̱ẁane.

Einiges über die Avatimeer.

1. Ausgangsort.

Die alten Leute erzählen, daß der Ausgangsort der Avatimeleute A d a sei. Dort wohnten sie mit den Agotimeern und den Adaern (zusammen), bevor die Tschier kamen und sie von dort vertrieben. Die Agotimeleute zogen durch Mafi und gingen an den Ort, wo sie heutzutage noch sind. Die Avatimeer dagegen zogen die Matsestraße und ließen sich in M a t s e nieder.

---

[1]) An der Voltamündung, auf der englischen Goldküste.

[2]) Landschaft in der südwestlichen Ecke des Ewesprachgebietes.

[3]) Zwischen Ho und Avatime.

[4]) Das heutige Avatimeland.

Als sie dorthin kamen, waren jene auch schon lange dort. Da die Avatimeer merkten, daß es dort gut[1]) war, blieben drei Sippen (von ihnen) an dem Ort. Die Sippen, welche wohnen blieben sind: 1. die Bawane, 2. die Bayawa, 3. die Belepeane.

Sie blieben dort nicht sehr lange. Dann (wörtlich: darnach) entstand Streit zwischen ihnen und den Matseern; deshalb wurden die Avatimeer vertrieben. Als die Avatimeer von Matse fortziehen wollten, stachen ihnen die Flüsse in die Augen (wörtlich: verursachten ihnen Augenröten = Neid); deshalb verstopften sie viele mit Steinen, ehe sie sie verließen.

Zuerst als sie nach Avatime kamen, waren bereits viele Völkerstämme vor ihnen da, wie die Logbaer, die Tafier, die Nyangboer, die Kpedze- und Akome(-leute). Da die Avatimeer zurückblieben, so haben sie davon bis heute jenen Namen: die Rücken-Leute erhalten (wörtlich: dieser Name ist an ihnen geblieben), d. h. Leute, welche zurückbleiben.

Zuerst wohnten sie sämtlich in einem Stadtverband in der Mitte von den Orten, wo die Waneer, Dzogbewemeer[2]) und die Biakpaer heutigen Tags wohnen. Später paßte es ihnen dort auch nicht; deshalb brachen sie auf und teilten sich in verschiedene Stämme, wie wir sie heute noch vorfinden.[3]) Diese sieben Stämme (oder Ortsverbände) sind: Amedzowe, Gbadzeme, Dzokpe, Fume, Biakpa, Dzogbeweme und Wane.

2. *Bekusiba.*

Lipóe-le gì Kedeánima bezepe̱ o̱zéklò̱e, okùsí o̱tó̱to̱ obua ze ní ba nù té. Ko̱di bane-áma gì beze betsítsima ánì bákabē̱, bá kò beze ní ba nù. Ba bezedí bá 'ẇà, ba bezetro̱ libóe ki bá, ba fé̱ bezegba ba. Po̱ ledē Ako̱muane onyre ó̱to̱ gì bezeḥō̱a sì lé̱, Oḍam ye, bé̱ basí kukùsíñàña, ḥe ako̱ ko̱ amà ní Kedeánima fe̱. Ko̱dò̱ní lipóe-le̱-klò̱e O̱ḍam édzì ba okùsí tó̱pùe̱. Até̱sì ânì ité lize, nya Amudjò̱ḥóe okùsí ẇídie olé omono, ágì ba beze bákaba lóso.

Bedzia sì blo̱ ebóe glègle ní okùsí tó̱pù liétsia sṹ. Okùsí ẇlè̱ eze Ako̱e (Adzà-Tekpó̱), o̱táne̱ eze Amoa, onéne eze Odiadufudie, otune eze Adobo, oglóne onú Mahunu. Mahunu liétsia é̱ñà kukusio omonomonoe.

---

[1]) d. h. fruchtbar.

[2]) Oder: Tonuileute.

[3]) Wörtlich: Wie sie sind, wenn wir sie heute sehen.

2. Die Könige.

Damals als die Avatimeer einen Wohnort suchten, stand kein König an ihrer Spitze. Bis dahin standen ihnen bloß diejenigen vor, welche Älteste und Väter[1]) waren. Sie führten die Aufsicht, bestimmten ihre Angelegenheiten[2]), (und) sie führten sie auch an. Aber schließlich kam ein Oheim aus Akomu (oder: ein Akomumann) Namens Odam und zeigte das Regieren und vereinigte auch die Stämme in Avatime. Von da ab wurde Odam ihr erster König. Wäre es nicht so (gekommen), so wäre der große König (oder: der Oberhäuptling) heute in Amedzowe; denn sie sind die Stammesväter.

Man erzählt viele unserer Geschichten über diesen ersten König. Der zweite König war Akoe (Adza-Tekpo), der dritte war Amoa, der vierte war Odiadufudie, der fünfte war Adobo, der sechste war Mahunu. Dieser Mahunu regiert augenblicklich.

3. Máwu-ba gì bize súmu.

Mawu-ánì babu-ába gì Kedeánima bizesúmui, bá benú: Ayàpó̱, Gàdzó, Gadzòto Kuglúgù, Ovódzo, Gbògbo ánì Ahàvō̱.[3]) *Ṅuisi kiliegì kuịnu ní Kedeánima sũ ní ba Matse-lizépo-le si, beze ní amàde taté̱, ité ke ba 'edè tatá-látsia alé ko̱bá duní omónò.*

Biḥõ̱a Amudjò̱ḥóe-ánì Gbadjemeane̱ si le, Belepeane, lése sì, bánò̱-áma gì balí kepe (bal' 'epe). Belepeane-lése linú sì lé, amàde taw̆à-látsia enú Kedeánima petē litùkpó-le tsã; lóso Amudjò̱ḥóe-ba petē okùsí w̆ídie tsã. Biḥõ̱a Babìákpanima, Befúmeanima anì Djo̱kpéanima sì. Bayaw̆a. Lése linú sì, banãma gì beya o̱w̆a alō kápè̱. Biḥõ̱a Baw̆ā-nima anì Tó̱ṅuianimá sì, O̱w̆ano̱ (alō o̱w̆a-bánò̱). Líleklò̱ lóso Kede-ánima-babu w̆ídi-ba (Gadzó anì Gadzòtó) fe̱ balé̱ ní Gbadjéme anì Amudjò̱ḥóe. O̱bù w̆ídi tané̱ Ayàpó̱ po̱ olí ní Babiákpa-ba. Kíte leze po̱, ḥe ye po̱ édzì báne̱? Babiakpãnima bezúḍue ní Gbadzemeanima sũ, ṅuisi kílie̱gì Rahel ezúḍu ó̱kè̱ Laban babu-bē̱.

Ayàpó̱ lése linú, ayē̱-yebí. Ye onú Kedeánima o̱bù w̆ídie. Ayapo̱ ye onú ónyìmē̱. Yedze onú Gadzó, gì olí ní Gbadjéme. Ye fé̱ onú Kedeánima o̱bù gblègble ó̱to̱; lóso yé 'nì Ayapo̱ benú ò̱no̱ tòlé. Lipóe 'to̱ kurā libité ṅuisi o̱bu tolé benú. Ayapo̱-ozéklò̱ oli ní Babiákpa 'nì

---

[1]) d. i. Väter der Familienverbände, Sippen.

[2]) „Setzten das Wort ihnen fest".

[3]) *Kuglúgu, Gbogbo* und *Ahavō̱* sind Gebirgsbäche im Avatimelande. Allen diesen Gottheiten sind bestimmte Tiere heilig; z. B. ein Affe dem *Ayapo̱*, der Leopard dem *Gbogbo*, die Riesenschlange dem *Kuglugu* und eine andere Schlange dem *Gadzo*.

kedzogbekpo̱a tó̱ mè. Bido̱ éme̱ gì bilí níklo̱e binú, ofí ŵídi o̱to̱. Bekã kunya ní lo̱ sũ petẽ. Kuní kubiblo ní ló̱ mè liwóewóe.

Ḥégì betrá glu amùnẽ̱, ko̱ Gbadjéme-Gadzóe-babùnetébà bidze pó̱nì Ayapo̱-banima ní Babiakpaba; ko̱bá edèna taŵà betre̱ ní o̱buie̱ me̱. —

Ḥégì bedze, ko̱ o̱nò̱-dzã-ò̱no̱ ako̱ ye kutùkpá edu ní ofi ó̱lo̱kló̱ sũ; ko eta tuoe nù hã. Bizési sì lé, ligo̱e léme gì beta tue nu, ḥe benú idzízãzã ni kefùkpã alō ofí ló mè, ko̱ ligo̱e léklò̱ linú ligo̱ gbãe ki Kedeánima pó̱e. Ḥe kubémì pò̱ benui, ko̱ ligo̱e léklo̱ linú ligo̱ nyaninyani ki Kedeánima pó̱e. Bánò̱ bitsé ni ligo̱e léklo̱ mè, ebóe nyaninyani iba bá 'ŵà, le̱ bimõ̱ o̱zìã glègle fé̱.

Ḥegi beŵi bídò̱ me̱ pó̱e, ko̱ (be̱do̱ kiŵoe petē), ko̱ bebá do ní kepe̱. Ledé ko̱ beko̱ livũi to̱e (Osòbísòe) mánò̱ ní Gbadjéme. Biyo livũi-nétsìa eyo tatá, ko̱ bédzìni ne tsiní Babiákpa-be. Ledé kò̱ o̱no̱no̱ o̱mõ̱ kudé sì, aḥõ̱a le linyí liwóewoe to̱. Ḥégì betsini ne ní Babiákpa-ba, kel'ā ketī, ko̱ bekpése amù-ná ní kedeámè petẽ. Le̱ libàsí blo̱ sì livũ-ne linú Kedeanima pó̱ liné̱, pò̱ ḥe Gbadjéme ánì Babiakpa-ba kò biŵe fe̱, ḥe biyo le. Ḥégì oho dzedzémèane̱ be̱pe̱ sì, ba fé̱ beyo kokōkoe, ko̱ Gbadjéme alō Babiákpa kò bidze̱.

Ḥégì beko̱ Osobisoe tsínò̱ ní Gbadjéme, ḥe onito̱ etsé ní lipóe lekló̱ mè, và Gbadjéme ò, Babiakpa ò, Amudjo̱hóe ò, alō Kedea-me-limàdē to̱ me̱, ko̱ o̱no̱no̱ o̱mõ̱ kudé sì, abémì lō alō atá otú ní kudaase, ko̱bá duní lipóe-le̱ gì biko̱ libúvũ-nẽ̱ tsínò̱ ní lo̱dó̱kò̱ ḥē. Ḥégì be̱pé̱ sì, bebémì kokōko, ko̱ biko̱ beḥodza tuíaŵàe dze dzi kubémìo ánì itútata le ní Gbadjémeanima o̱kpákpadzé kló̱ ḥē.

Ite ke ḥégì beye abòsokpóe ní Kedea-me-o̱ma 'tó̱ mè̱, ko̱ abosokpoe-yeyeba bămõ̱ kudé sì, biakpé kuní lō alō kudá nu; ko̱bá duní lipóe-le̱ gì Gadzóeo̱kpákpadzē aki biaho̱ kuno̱ wó̱wo̱, ḥe ako̱ kpo̱ ní onùgló-mèo ki be̱. Ledé ḥe bemõ̱ kudé sì, bíañà bido̱e.

Ágì Gadzóe ánì Ayapo̱-yebíba Kedeánima bēnui, lóso o̱bú-lietsia-lininyre tìlétìlé lilí ní Kedea-me-o̱ma kaká mè. Kuniu-lio̱ gì kuli ní kufukpõ mè, ko̱ bizebu ñuisi obue̱-kido̱ vevieto̱. Lóso beŵo̱a agbabī kí kò̱ ní o̱ma-dzã-o̱má mè. — Ḥégì ome̱dze ó̱to̱ sì, ipo̱, ḥe ye̱ kupõ̱ lí gàgla, alō ipo̱ kugbo̱kugbo̱e, ko̱ begbánì ye̱ tsínò̱ ní obue kukã me ní kenifukpoa ozéklò̱e, ko̱ bekie̱ kuni ó̱klò̱, ko̱ ewloe, alō o̱bunetē ako̱ ko̱ ko̱ ewlo ní ye. Vidzé-lie gì oli lóso alō ẽ̱mõ̱ isũmē, ye fe̱ biko̱ kuni ó̱kló̱ kē wloe ni ye, ko̱ edzi o̱bueyebi dōdōdo.

Ḥégì betra yi busú ŵidi ó̱to̱ ní o̱ma 'tó̱ mè̱, kuni ó̱klò̱ ke̱ biko̱. Ḥégì kunió kuibloe, ko̱ o̱buie̱-kosi ó̱to̱ adzē si ko̱ amáno̱e. Bikpe̱ kunyà ní olē ki o̱nie, ledé o̱nie ò̱mõ̱ kudé sì, adi kedé; ḥegi aní tè obuie̱ aye ye.

Lipóe le gì bidzî dze obuié̱ mè̱ ní Babiákpa-ba dzē le linú; amùná-

líiànẹ. Onọnọ ọ̀mõ kudé sì, akpe amu vuvu-ná ní ònìugulò mè, ḥégì babunetébà babidzẹ ọbuiẹ me ḥē.

Ḥegi betre ní ọbuie mē, kọ bekọ kudòkpá, ǹuisi: kefùkpó, kewlèbí, kúkui, kumọe, kúwia, kunọ ánì katùkpá, kọ bedzē ge lifịfli wìdī tọ. Babunetébà bíṅà popōpo, ḥegi beke pọe, kọ bekọ lifịfli gọgọ lē ba lẹ ki bebíbà anì bēdzebae. Liwóe-le awa gì bebité ’tē, liwóe-leklọ̀ Kedeanima petē béṅà amu-nẹ́.

Kidí-liegì Kedeánima bisúmu ǹuisi obu dzē, ke kinú: amu. Bizesí sì lé, amu-ná izeye bánọ̀. Lóso bisa lā se. Ḥegi ọn ’tọ egu amu gleglèglē, kọ ọnie ọ̀mõ kudé sì, akpe lá ní onùg’lómè tsõ, ḥegi ọnie aki behuneté-bà bebìté bídọ̀-mẹ ki ge pọe, ḥe ablẹke akpẹ́ lá ní onugú mè; ḥegi anite pọe, ọnie âtsé alō áwle.

Ite Ayapọ anì Gadzó anì amu be binú bidọ wìdi-bẹ́ gì Kedeánima bizesúmu. Babubi gọgọ ába gì linyi-ne metu ḥõae, benú, Gadzó-ani Ayapó-bebí kò alō baḥõekpẹ.

3. Die Gottheiten, welchen sie dienen.

Die Götter und Fetische, welchen die Avatimeleute dienen, sind: Ayapo usw. Wie wir über die Avatimeer in ihrer Matsewohnzeit hörten, daß sie in drei Stammverbänden lebten, so sind sie auch noch bis heute diese drei Stämme.

Amedzowe und Gbadzeme [1]) werden die „Belepe“ genannt, d. h. Leute, die zu Hause sind. Das bedeutet, diese zwei Stämme waren früher das Haupt aller Avatimeer; daher war früher in Amedzowe ihr Oberhäuptling. Die Biakpaer, die Fume- und Dzokpeleute heißen die „Bayawa“, d. h. Leute, die ein Stück oder Teil abbrechen. Die Wane- und Dzogbewemeleute nennt man die Owano (oder Owamenschen), weil ja die Haupt-Avatimefetische in Gbadzeme und Amedzowe sind. Der dritte große Fetisch aber ist in Biakpa. Wie wurde er denn eigentlich ihr Eigentum? Die Biakpaer haben ihn den Gbadzemeern gestohlen, wie Rahel ihres Vaters Laban Götzen stahl.

„Ayapo“ bedeutet „Kind des Aya“.[2]) Er ist der Hauptfetisch der Avatimeer. Ayapo ist ein Mann. Seine Frau ist „Gadzo“, die in Gbadzeme ist. Sie ist ebenfalls ein starker Fetisch der Avatimeer; deshalb sind sie und Ayapo eine Person. Meistens ist es (wörtlich: „tut es“), als ob sie ein Fetisch wären. Ayapos Wohnort ist in Biakpa in einem Gehölz. Die Gegenstände, welche sich dort befinden,

[1]) Wörtlich: Der Am.- und Gb.- gehörige (Stamm) wird der der Belepe genannt.
[2]) Von *po* zeugen, gebären.

sind ein großer Topf. Er ist ganz mit Morinda[1]) umwickelt. Das Wasser wird niemals alle in ihm.

Wenn sie zum Reisausschlagen gehen, dann kommen die Gadzo-Fetischdiener von Gbadzeme und helfen den Ayapoleuten in Biakpa; bis beide Teile ins Fetischgehöft gehen. — Dort angekommen legt jeder sein Ohr an jenen Topf und lauscht. Es wird gesagt, das Jahr, in dem sie Gesang in dem Behälter oder Topf hören, sei ein gutes Jahr für alle Avatimeer. Wenn sie dagegen Weinen hören, dann sei jenes Jahr ein übles für sämtliche Avatimeleute. Die Leute sterben in jenem Jahr, es kommen ungute Sachen über sie, und sie haben auch viel zu leiden.

Sind sie mit dem Befragen fertig, so (Text hier zu undeutlich) und begeben sich nach Hause.

Später bringen sie eine Trommel *(„Osobisoe")* nach Gbadzeme. Sie schlagen diese Trommel[2]) dreimal, dann bringen sie sie wieder zurück nach Biakpa. Darnach darf keiner je wieder ihren Namen nennen. Wenn sie sie nach Biakpa zurückgebracht haben, dann beginnen sie am andern Morgen mit dem Reis in ganz Avatime. Es zeigt uns, daß die Trommel allen Avatimeern gehört, dagegen wird sie nur von Gbadzeme und Biakpa geschlagen und darnach getanzt. Wollen die Angehörigen anderer Stämme sie auch zum Tanz benutzen, so gehen sie nur nach Gbadzeme oder Biakpa.

Wenn sie die Osobisoe nach Gbadzeme bringen, und es stirbt jemand in der Zeit, sei es in Gbadzeme, oder Biakpa, oder Amedzowe oder in einer anderen Avatimestadt, so darf niemand weinen[3]) oder schießen am Sterbeort, bis daß die Fetischtrommel wieder an ihren Ausgangsort zurückgebracht ist. Wenn sie durchaus weinen wollen, so erkaufen sie sich das Weinen und Schießen mit 2 hodza (= einige Pf.) von dem Fetischpriester der Gbadzemeer.

Ebenso ist es, wenn in einer Avatimestadt ein Leopard getötet wird; alsdann dürfen die Leopardentöter kein Wasser oder Palmwein in den Mund tun, bis daß der Priester des Gadzo sie hat frisches Maismehl mahlen lassen und ihnen in den Mund getan. Erst darauf dürfen sie essen.

Weil die Avatimeer Kinder des Ayapo und der Gadzo sind, so ist ein Wassertopf dieses Götzen in jedem Avatimeort. Das Wasser, welches in den Töpfen ist, halten sie für das wichtigste

---

[1]) Eine rankende, gurkenartige Pflanze.

[2]) Eigentlich: führen Tänze auf nach dem Schlage der Trommel.

[3]) d. h. Totenklage machen.

Ding des Götzen. Darum machen sie ihm kleine Häuser in jeder Avatimestadt. — Wenn eine Schwangere gebären will, und ihre Geburt ist schwer, oder sie hat eine Totgeburt, dann führen sie sie in die Umzäunung des Fetisches an den Standort des Topfes, dann geben sie ihr jenes Wasser, damit sie sich wasche oder der Priester wäscht sie damit. Der Säugling, welcher (Text fehlt hier) oder nicht gesund ist, wird ebenfalls mit jenem Wasser gebadet, dann wird er auf jeden Fall ein Kind des Götzen.

Wenn sie ein großes Unheil aus einem Ort vertreiben wollen, dann nehmen sie auch solches Wasser. Wenn das Wasser alle ist, dann schöpft eine dem Götzen geweihte Frau es wieder herbei. Man tut Morinda der Person an den Hals, darauf darf sie nicht zurücksehen; wenn sie es doch tut, so wird der Fetisch sie töten.

Die Zeit, wann sie sich wieder ins Fetischgehöft begeben, ist die des Reisessens. Niemand darf den neuen Reis kosten, wenn nicht die Götzenpriester (zuvor) ins Fetischgehöft gegangen sind.

Wenn sie ins Fetischgehöft gehen, nehmen sie verschiedene Gegenstände, wie: Topf, Holzlöffel, Pfeffer, Salz, Palmöl, Maismehl und einen Ziegenbock, gehen dann hin (und) kochen einen großen Kloß (aus Mais und Palmöl). Die Priester[1]) essen tüchtig, wenn sie ganz fertig sind, dann geben sie den übrigen Kloß ihren Kindern und Frauen. Zu der Zeit, da das gemacht wird, essen alle Avatimeer (neuen) Reis.

Das Ding, welches die Avatimeer ebenfalls verehren wie einen Fetisch, ist der Reis. Man sagt, der Reis töte Menschen. Darum wird er sehr gefürchtet. Hat jemand sehr viel Reis ausgeschlagen, so darf er doch auf keinen Fall ihn kosten; wenn er die Fetischbesitzer die Zeremonien (wörtlich Sachen) hat ganz für sich machen lassen, erst dann (oder: nun erst) kostet er den Reis; wenn er es nicht ganz so macht, stirbt er, oder er wird verrückt.

So sind Ayapo, Gadzo und Reis die wichtigsten Dinge, welche die Avatimeer verehren. Die übrigen Untergötter, deren Namen ich oben nannte, sind nur Kinder des Ayapo und der Gadzo oder untergeordnete Gottheiten.

4. *Egòbígògo,*

Ṅuisi kíliegì lilé sì, oho-dzắ-oho ní lo̱ o̱kuko̱ kitenī, ite ke lilé sì, oho-dzắ-oho ánì lo̱ egòbígògo fe̱ ali lídzèlídzè.

[1]) Eigentlich hier wie oben: Fetischeigentümer.

Kedeanima fe̱ ba egòbi-lá egalídzè ní iho dzedze le sũ. Ebóe vevie ala egòbí gì Kedeanima bigoe la, enú k i d z e g b á n ò̱ á n ì k u n o̱ - v ì b é. Ḥégì wo̱epe̱ o̱dze sì, wugbánò̱ lō alō wo̱epe̱ ki wobí sì, abá gbánòe, ko̱ ḥégì wonu sì, wonuto̱ apo̱ obidze̱, ko̱ wo̱ko̱ eḥoebí tené alō tetú wo̱dze̱ ka ní kawlakponuia ki obíe. Lése linú sì lé, wo̱kpé obíe klò̱ kuwlawla, alō wow̃i ye litúkpó. Ḥégì obine ánì obike̱ be̱dìmẽ, ko̱ beko̱e ki wo̱e, ḥegi liku bañui, ko̱ be gbé. — Ḥe kídìmé bidìmé, ko̱ wokpése ye bído̱meo ko̱e, ko̱ba duno̱ lipóe-le gì woagbánì yè̱. Bidéme̱ gì bizekie̱, bebinú: o̱yàgá. Ligo̱-dzã-ligo̱ gì wowo̱a wonyo̱e, ko̱ wo̱nadze aba kpe̱ ḍetíe, kukuie, aw̃ã-na, iw̃o̱bi-le, toṅgo̱e, lagbàtẽ, sapraḍa ní o̱nyó̱-no̱ kápè̱ tìelé. Ḥegi wo̱nadze aba o̱nyó̱mè, ko̱ kidíliegì kili ni o̱nyó̱-mè, ko̱ wo̱kíe. Ledé ḥegi kusá-lìo̱ gì wodze ewoe, kuipámì, ko̱ woyoo̱ kie̱; ḥegi ye̱ o̱to̱si lo̱ epámì fe̱, woayo lō, alō woadzū kie̱. Ḥegi liḥõe liziã wo̱ne̱ alō wo̱nadzē, ko̱ akpe̱ wo̱, ko̱ wowo̱a kie̱. Oníliegi o̱bídìmé sì, iwa aḥõe ki ye̱ne̱ ánì yenadzē, ko̱ beze̱ o̱dze ní yeawlae. Onílie po̱ gì ebu y'anaba mùmó̱mùmó̱e, o̱nieklò̱, ḥegì ámò̱ sì, yedze etsi, azi ago̱ 14, 15 alō 16, alō ḥegì o̱dze edu amõa-ne̱, ko̱ asì yenadze ko̱, beki o̱dze̱ kusae kie̱.

Ḥegi be̱tra ki o̱dze kusẽ, ko̱ obine edzi basaba, kuvlò̱bíe ánì kùfukpó kpañ aple̱. Ḥegi obine abla póe, ko̱ betro̱ liwóe, ko̱ be̱kpé̱ ablabe ki o̱dze̱. Ní iglé 2—3 dé ko̱ bebue áḥòe-nà. O̱dze obiwa liḥõe̱ḥõe 'to̱; ḍetíe kò ize ní ligbá mè ze tro. Ní iglé tìw̃a lō titáe dé ko̱ be̱kpé̱ kusá ni ye kasãe. Gbã o̱dze ize liya petẽ, lede ko̱ o̱no̱ tsitsi alō kekùsídzè tìelé kiko̱ kusá, ko̱ keḥo ifì-lé popōpo, ko̱ beko̱ kusáe nyìmé ki o̱dze. Ko̱do̱no̱ liwóe-leklo̱e ko̱ o̱dze̱ ǒmõ kudé sì, aga liya kusá mónyìmémónyìmé, ñuisi ó̱núvo̱ lō alō o̱dísàmí to̱. Ḥegi eble kusá ple̱, ko̱ beñae.

Ḥegi beki o̱dz'ó̱to̱ kusá, ḥe egbé sì, yìbá zení yenyẽ, ko̱ onyìmẽ ebu aḥõe-ana ánì bidé̱mè petẽ gì ézìzi ní o̱dzẽ sũa ki yeana-ba, betse̱ ki ye. Odzélie gì begbánì ḍi, ḥe o̱no̱ dzèdze sì, igbánì ye dze̱, bebigo egòbía tóto̱ ní ye sũ tò̱.

Ḥegi o̱nito̱ sì, igbánì o̱dze̱, ko̱ aki betu balība kpañ, ñuisi 20—30 te, ko̱ ape̱ amù-ná fe̱ kpañ. Kudá-lìo̱ gì bido̱ni ní omeklo̱e, ko̱ biko̱e ki banãmà gì bidie, ḥegi e̱gbánì o̱dze̱.

Ledé ko̱ ako̱ amù-ná pó̱ ege biko̱ kuzí gàgla tùw̃a (= à 35 kg): biko̱ tìelé ki obike̱, ko̱ beko̱ kaw̃là fe̱ ki obinē. Ba ite babíñà biko̱e-metsia. Bile be̱ ki benetébà petẽ. Ḥegì betra ge binadzeko̱-me̱, babikpe̱ kukui o̱tóto̱ ni oninó-mè. Bizesi sì lé, ḥegi be̱kpe̱ kukui, ko̱ kusũyo̱ kubaze ní kepeá mè. Avìté nyõ̱ aze̱ ní kepeá mè. Isũa azo yebí o̱dze 'nì onyìmé: onyìmé fe̱ isũa azo yebí ye 'nì o̱dze̱; ñuisi kíliegì kukuie izeyebi̱, ite ke ba kusio fe̱ kuiayebi̱.

Ḥegi bego egòbí-là petẽ, ko̱ o̱dze vuvuie̱ edze ligbae-lé mè gì betra

ze petē. Ye̱ ihále ipo̱nìè[1]) *ní le kudredr'ó mè. Ledé ko̱ o̱dzē aŵo̱ ósúŵo̱, ko̱ ekpése bido̱m'o̱ to̱*[2]) *ní ye kepeá mè. Ḥégì ato̱ bido̱-me̱, ko̱ aya atsiní yenadzē. Ite ke yenadze fe̱ ize mánì yé. Ablo̱ko̱ o̱dzenye ánì yedze bize ní kepeá mè ǹuisi onyìmé ánì o̱dze.*

Badze̱-ato̱ bebiḍi anùkwárea ki bényema mùmo̱. Ite ke benyìmé ato̱ fe bizebìté. — Libóe-le egòbí gì Kedeaníma bigo dze, le linú

K ú n o̱ t s é.

Biḥõ̱a banãma gì biye isũ ánì otú, ihé̱, kapami alō ánì lihùbí sì lé, bewlekpó. Ite ke biḥõ̱a o̱níliegì awo̱ ní kigũ, alō o̱dzé liegì etsé ní lipo, alō o̱nie anya kunya dòvó 'to̱ sì lé, bewlekpó. Bămõ̱ kudé sì, biaplé̱ bà ní kepe; kudé me biplé̱ bá, o̱no̱no̱ obídìmé sì, igánì ba kido̱ ni isũ fe̱. Bebivìbé ba fe̱ ní ikó̱lo̱ gì bizevìbé bekpó gbãma; ágì bizese lífù sì, biabá zo̱ ba lóso. Ḥegì bevìbé bà pó̱e, ko̱ beyi busuo, ató̱sì owlokpóe 'klo̱ o̱kizo̱ o̱no̱no̱.

O̱no̱-dzã-o̱no̱, gì etsé o̱tó̱sìá ŵá kutsé ye biḥõ̱a sì, okpó gbã. Bebise banãma klò̱e lú hũnyò̱. Biwlení má mùmo̱mùmo̱, ko̱ beko̱e ple ní agbala sũi. Banãma gì benú o̱nie bakabae, ba bitsã kukasa; ko̱ o̱nie banyre me ba bitu o̱dzro̱lo̱, ḥe biko̱ okpóe dzē vìbé. Ḥégì bevìbé o̱no̱e bõnòe, ko̱ beki ba o̱mũ alō oŵesi, ko̱ beye tae. Ógà lieklo̱ biḥõ̱a sì lé, onyré̱gà.

Ḥégì kanuvo̱bi alō vidze-po̱ etsé, ḥegi betra vìbé ye, ko̱ betu lizokpó lè. Biko̱ awlakpá-là nyõ̱ ánì kuwlakpása ple ní kes'a, ko̱ beko̱ o̱no̱e ple ní l'áŵà. Ḥegi bebìté intē bonoe, ko̱ beko̱ awlakpá-là kē we ki okpóe. Bizesí sì lé, ḥegi beko̱ kusáe vìbé vidze, ko̱ obione õ̱bápo̱[3]) *tò̱.*

Alō ḥegi etsé, ḥegi bevìbé o̱nuvo̱e tsyõ̱e, ko̱ ɓábipo̱ ní ye dé tò̱. Lóso ḥegi vidze etsé babiple ye popōpo, ḥe bevìbé ye.

4. Gebräuche.

Gleichwie jedes Volk an seinem (besonderen) Ort ist, ebenso sind auch jedes Volk und seine Gebräuche verschieden. Auch die Gebräuche der Avatimeer sind nach den einzelnen Volksstämmen verschieden. Die wichtigsten Gebräuche, welche die Avatimeer ausüben, sind (bei) **Heirat und Begräbnis.**

Wenn du eine Frau suchst, um sie zu heiraten, oder du suchst (eine) für deinen Sohn, damit er sie heiraten soll, und du dann hörst, daß eine Bekannte ein Mädchen geboren hat, so nimmst du vier oder fünf Kauris, gehst hin und bindest sie dem Kinde ums Hand-

---

[1]) *ponie* aus *poni ye*; wie *kie* aus *ki ye*.

[2]) Vollständig: *bidome o̱to̱*, oder . . . . *kuto̱*.

[3]) Fut. II: Sie wird nicht kommen gebären, so auch nachher.

gelenk.[1]) Das bedeutet, du hast dich mit jenem Kinde verlobt, oder du hast um es angehalten. Wenn des Kindes Mutter und Vater einwilligen, so geben sie es dir, wenn sie unwillig darüber sind, so verweigern sie (es). — Im Falle ihrer Einwilligung fängst du an ihm Geschenke zu machen, bis zu der Zeit, da du es heiraten willst. Die Sachen, welche du ihm schenkst, sind: ein Teil vom Felde. Jedes Jahr, wenn du dein Feld bestellst, kommt deine Schwiegermutter und sät Baumwolle, Pfeffer, Bohnen, Tomaten, Tongo (eine Pfefferart), Erbsen und Zwiebeln auf den einen Teil des Feldes. Wenn deine Schwiegermutter aufs Feld kommt, so gibst du ihr, was auf dem Felde ist. Später wenn das Tuch, welches deine (zukünftige) Frau umschlägt, zerrissen ist, so webst du ihr eins; wenn ihre Matte ebenfalls zerrissen ist, dann webst du ihr eine oder kaufst ihr eine. Wenn dein Schwiegervater oder deine Schwiegermutter eilige Arbeit haben, und er beauftragt dich, so tust du sie für ihn. Wer nicht für seinen Schwiegervater und seine Schwiegermutter arbeiten mag, dem nehmen sie die Frau (wieder) ab. Wer aber seine Schwiegereltern sehr achtet, der, wenn er sieht, daß seine Frau ausgewachsen ist, 14, 15 oder 16 Jahre alt ist, oder wenn die Brüste des Weibes zu schwellen beginnen, dann sagt er zu seiner Schwiegermutter, daß man der Frau „das Kleid geben“ lasse.

Wenn sie dem Weibe „das Kleid geben“ wollen, dann kauft die Mutter vorher viele Landestücher, Kopftücher und Töpfe. Ist die Mutter mit den Vorbereitungen fertig, dann wird ein Tag bestimmt, an dem der erste Brautschmuck der Frau angelegt werden soll. Nach 2—3 Wochen werden die Perlen abgenommen. Die Frau tut keinerlei Arbeit, sie sitzt nur im Hause und spinnt Baumwolle. Nach 2 oder 3 Wochen legt man (ein) Landestuch um ihre Hüfte. Zuerst ist die Frau ganz entkleidet, darnach nimmt eine alte Person oder eine Älteste das Tuch und spricht fortwährend Flüche, alsdann legt man dem Weibe das Tuch an. Von da an darf die Frau nie mehr sich „unmännlich“ kleiden, wie ein Kind oder ein junges Mädchen. Wenn sie das Tuch ablegt, wird sie bestraft.

Wenn man einem Weibe das Tuch gegeben hat, und sie weigert sich bei ihrem Manne zu wohnen, so berechnet der Mann seinen Schwiegereltern alle Arbeiten und alles, was er für die Frau ausgegeben hat, und sie zahlen es ihm (zurück). Betreffs der Frau, die

[1]) Der ganze Nachsatz: so . . . ., kann ebenso gut im Jussiv ausgedrückt werden: so nimm . . . .; ebenso in den folgenden Sätzen.

schon verheiratet war, und ein anderer heiratet sie wieder, bestehen keine Gebräuche.

Wenn jemand eine Frau heiraten will, so läßt er viele Weinpalmen fällen, etwa 20—50, dann sucht er auch viel Reis. Der Palmwein, welcher vom Palmweinzapfort geholt wird, wird den Leuten gegeben, welche ihn besuchen, wenn er heiratet.

Nachher nimmt er allen Reis (und) kocht zwei große Körbe (voll) Klöße; einen Kloß(-korb) gibt er dem (Schwieger)vater und den zweiten der (Schwieger)mutter. Sie essen indes die Klöße nicht. Sie sind für alle Bekannte.[1]) Wenn die „Schwiegermutterklöße" gekocht werden, tut man keinen Pfeffer in die (dazu gehörige) Suppe. Man sagt, wenn Pfeffer hineinkommt, so wird kein Friede im Hause sein. Streit wird fortwährend im Hause sein. Die Frau wird dem Manne zürnen; (und) der Mann wird seiner Frau zürnen; gleichwie der Pfeffer reizt, so werden auch sie reizbar sein.

Wenn alle Gebräuche erledigt sind, dann zieht die neue Frau in das Haus, in dem sie alle (beide) wohnen werden. Ihre Freundinnen helfen ihr, es mit Lehm anzustreichen. Darnach formt die Frau eine Feuerstelle und fängt an zu kochen in ihrem Hause. Wenn sie kocht, dann bringt sie davon ihrer Schwiegermutter. Ebenso bringt ihr auch die Schwiegermutter. Jetzt leben der Ehemann und seine Frau im Hause wie Mann und Weib.

Einige Frauen sind ihren Männern nicht ganz treu. Ebenso machen es auch einige Männer. — Die Gebräuche, welche die Avatimeer außerdem noch ausüben, sind

Begräbnis (oder: Totenfeier).

Die Menschen, welche sich das Leben nehmen mit Gewehr, Messer, Buschmesser oder mit dem Strick, nennt man „Irrwische" (wörtlich: Geister der Verrückten). Ebenso nennt man auch denjenigen, der im Kriege geblieben ist, oder die Frau, welche erstorbenen Leibes[2]) ist, oder den, der an einer bösen Krankheit gestorben ist, Irrwische. Sie dürfen nicht im Hause niedergelegt werden; an den Weg legt man sie, und niemand mag die (üblichen) Zeremonien an ihnen verrichten. Sie werden auch nicht an dem Ort bestattet, wo die guten Abgeschiedenen beerdigt werden; denn sie sind bange, daß sie kommen und sie töten werden. Wenn sie sie begraben haben, dann treiben sie das Unheil aus, auf daß jener umherirrende, böse Geist niemanden tötet.

---

[1]) Oder: Angehörigen.

[2]) d. h.: während einer Geburt gestorben ist.

Jeder, der auf dem Bette gestorben ist, wird „guter Geist“ genannt. Sie fürchten sich nicht vor derart Leuten. Man betrauert sie sehr, alsdann legt man ihn (d. i. den Leichnam) auf die Bahre. Diejenigen, welche Väter des (verstorbenen) Menschen sind, kaufen das „Vatertuch“; dann graben seine Oheime das Grab, nehmen den Verschiedenen, gehen hin und beerdigen ihn. Sind sie mit der Beerdigung fertig, so lassen sie eine von ihren Ziegen oder Schafen schlachten (und) verzehren sie. Solches Tier nennen sie „Onkeltier“.

Wenn ein kleines Kind oder ein neugebornes Kind gestorben ist und beerdigt werden soll, so wird eine Grube gemacht. Man legt Blätter und Palmzweigteile auf die Erde und legt das Kind darauf. Wenn man das fertig gemacht hat, dann deckt man die Blätter auf den Leichnam. Sie sagen, wenn man den Säugling mit dem Kleide begrabe, dann werde die Mutter des Kindes nicht mehr gebären. Oder wenn das Kind stirbt, und man beerdigt es ganz langsam, dann bekommt sie nachher keine Kinder mehr. Deshalb wenn ein neugebornes Kind stirbt, lassen sie es nicht längere Zeit liegen, bevor sie es beerdigen.

5. *Kílie̱gì bagaba bizêdzì banime̱.*

Bagá 'tò̱ balé̱ gì ba sṹ bizè̱sé̱ sì, bizêdzì bano̱; loso bano̱ glègle bezêse ba. Babídìmé̱ si, bé̱tà baga-ba tsielú; bato̱ benú: klatsa, kekó. elí, dzogòló, oŵè, abládze. Ite ke bani'to̱ fe̱ balé̱ gì ba sṹ bize̱sé̱ sì, bizêdzì liño̱amaga. Ịegi betre̱ liño̱afu me, o̱nié̱klò̱ âdzì klatsa lō alō kekó. Ban'to̱ babize̱ libóe lietsia aŵa aña, bizeke eḍikeke ni le sṹ, po̱e beŵeŵè-má bizesé̱ kokōko si, bezé̱mō̱. Banā-ma tsia'nì baga tsielú ní lipó-dzā́-lipṓ o̱no̱ ídzì o̱ga, le̱ aní lipó-dzā-lipó o̱ga fe̱ ídzì o̱no̱. Batra táǹ nô̱ mṑ̱ dzesí ní o̱no̱ sṹ tsyṑ̱. Banito̱ bizêsé̱ sì, o̱nilie̱gi isà blafó ñè̱, ko̱ o̱nie onú abládzie, alō o̱nilie̱gì isà iŵó̱bì wo̱wo̱ tẽ̱, ko̱ o̱nie onú klatsà. Po̱ bizedó kokōko sì lé, tuiaŵèbí benú bebusuiòbí, ba bitani abladzie o̱dzi; biyò̱ ní ke̱p'a kpa, bitre̱ ní liño̱afu-ne̱ me̱, ko̱ bedze̱ dzì abladzie, bize ní ba sí, banima biñà bido̱, biwo̱à bí popōpo, ḥe bidzi ba ke̱pa. Ịegi oŵeŵe o̱to̱ adze̱ mō̱ ba ní o̱nyō̱ me te si abladzie yamō̱, ḥe ata bamô̱tò̱ otuí, ko̱ eye o̱no̱, loso beŵeŵè glègle babimō̱ abladzie, ḥe bíta. Ite ke kuko-ánì klatsaba-banima bali ní banima sí. Ịegi be̱dze̱ odzogbe me alō liño̱afu bako̱, ko̱ o̱nilie̱gì onú o̱no̱-klatsa alō o̱no̱-kekoe. idzi keko alō klatsa tsyō̱. O̱no̱no̱ ôte kílie̱gì bizé̱bìté̱, ḥe bídzì o̱ga alō bídzì o̱no̱.

Beŵeŵe 'ato̱ aŵa gì dzo̱gbevō̱e ize̱bé̱, bize̱sé̱ sì lé, o̱galie̱ ñuisi klatsa alō dzogòló alō abladzie mamō̱, mamō̱ litùkpó-lè, batukpa-ba, ewo-lá tené, alō asiā̀-ná fe̱, mamō̱e tutūtu, si, o̱ga matá, po̱e edzì o̱no̱. Ebóe

alatsia elú loso banútò̱ betsri klatsu, abladzie, elí, dzogòló, oẁè, oẁonue̱-bidza. Oma pó̱ obítè ní o̱no̱ sũ̃ sì edzì o̱ga, ledé babidìmé̱ sì, bedo ní o̱no̱ sũ̃ sì, wozêdzì o̱ga. Ḥegi ani te, woamõ̱ liẁe̱ ḅíḍiḅíḍi.

5. Wie die Tiere sich in Menschen verwandeln.

Einige Tiere gibt es, von denen behauptet wird, sie könnten sich in Menschen verwandeln; daher fürchten sich viele Menschen vor ihnen. Sie mögen derartige Tiere nicht schießen; einige (von denen) sind: die Schirrantilope, die Weißrückenantilope, die Kuhantilope, die Zibetkatze, der Büffel und der Husarenaffe. Ebenso gibt es einige Leute, von denen man sagt, sie verwandelten sich in wilde Tiere. Wenn sie in den Wald gehen, dann wird ein solcher Mensch eine Antilope. Einige Leute glauben nicht an dieses Wort, sie zweifeln daran, aber die Jäger behaupten steif und fest, sie haben (sie) gesehen. Derartige Menschen und Tiere, zu jeder Zeit wird ein Mensch zum Tier, und zu jeder Zeit wird auch ein Tier ein Mensch. Sie (die Jäger) können ein Erkennungszeichen an dem Menschen schon finden. Einige Leute behaupten, wer viel Papayafrüchte esse, sei ein Husarenaffe, oder wer viel unreife Tomaten verzehre, der sei eine Antilope. Aber es wird ganz fest behauptet, Zwillinge seien Unheilskinder, sie könnten sich in Husarenaffen verwandeln; sie verließen mit einem Male das Haus, gingen in den Busch und würden Husarenaffen, wohnten unter ihnen (den Affen), sie äßen (und) spielten lange, bevor sie nach Hause zurückkehrten. Wenn ein Jäger sie auf dem Felde sieht und meint, er sähe Husarenaffen, und er schießt sie unerkannt, dann tötet er einen Menschen, denn manche Jäger sehen den Husarenaffen nicht, bevor sie schießen. Ebenso sind die Antilopenmenschen mitten unter den Leuten. Wenn sie sich in den Busch oder Wald zur Treibjagd begeben, dann verwandelt sich derjenige, welcher ein Antilopenmensch ist, plötzlich in eine Schirr- oder eine Weißrückenantilope. Niemand weiß, wie sie es machen, wenn sie sich in ein Tier oder in einen Menschen verwandeln.

Einige Jäger, über welche das Unglück gekommen ist, behaupten, jenes Tier, sei es eine Antilope oder Zibetkatze oder ein Husarenaffe, gesehen zu haben,[1] sie haben den Kopf, die Ohren, die vier Füße oder auch die Hörner gesehen, sie haben es genau gesehen,

[1] Im Texte steht hier die 1. Pers. Sing.: ich habe gesehen ...., ebenso in dem ganzen 2. Teil des Satzes.

daß sie ein Tier geschossen, aber es habe sich in einen Menschen verwandelt. Wegen derartiger Geschichten meiden einige Menschen das Fleisch von Antilopen, Büffeln, Zibetkatzen usw. Die ganze Stadt weiß nicht von dem Menschen, daß er ein Tier geworden war, nachher mag man nicht von ihm aussagen: Du verwandeltest dich in ein Tier. Wenn es so wäre,[1]) so würdest du in große Schulden geraten.

6. *Kílie̱gì Kedeanima bizedzoe ḍí ní banima kuyṍ alō bekpóba sṹi.*

Kedeanima fe̱ bete, loso bizè̱sé̱ ebóe glègle ní bekpoba ánì banima sṹ. Ba fe̱ bete, ṅuisi kílie̱gì bizesi blo̱ ní Mawueliboe-lé mè sì lé, ḥegi o̱nito̱ etsẽ́, ye kuyṍ[2]) kò kubitse. Po̱e bete le sugbegbe, ṅúisi kílie̱gì Mawueliboe le lidzi basí blo̱ mùmó̱mùmó̱ sì lé, o̱no̱ dzã́ o̱no̱ kuyṍ kuatre Mawue klo̱, ato̱ aḥõ̱a lítsi ni ko̱ ligbãzeze le sṹ. Le lóso o̱no̱no̱ ǒte libóeboe ní ikó̱lo̱ gì· onú Mawue ní lifú-ne, ni'kó̱lo̱gì Mawue-yebiba petẽ́ biaze̱ liwóe'to̱e sṹ. Kisé̱ kò bize̱sé̱ liwóe dzã́ liwóe sì lé: „Ḥegi metsẽ́, mâtre ní bekpobá mè ní makaba ni mesiẽ̃-bá klò̱." Po̱e ḥegi wowi o̱nito̱ sì: „Fõ̱ onú besiẽ̃ba 'nì bakaba klò̱ ná?" kisé̱ kò asi wo sì lé: „Bekpobá mè." O̱no̱no̱ o̱buate[3]) mumó̱umùmó̱ ni 'ko̱lo̱ koṅ gì onú bekpoba o̱ma-nó̱ mè. Bano̱ glègle bizedzoe ḍí sì lé, bekpoba-o̱mano̱ aze̱ ní kes'a (sise-se me) kutrumi, ní'kó̱lo̱ gì bezevìbé banima (o̱gbo̱ḥo-ló mè). Bekpoba ima tìwa ilé, le inú: bekpoba-bagbã-ma-o̱ma ánì bekpo-nyánì-nyánì-o̱ma (bewlekpo).

Bekpo gbã mae benú banāma petẽ́ pó̱ gì bănya kunya dòvṍ to̱to̱ alō bawo̱ ní kigṹ, bĕye isṹ ánì otú lō alō kapami, bako̱ ihe alō lihùbí, ḥe bato̱ betsé kò, ṅuisi kílie̱gì bano̱ dzedzé bà fe̱ bizetsé. Bekpoaba tsielú o̱mano̱ onú owídi-lo fe̱. Ba ḥunyõ̱ bebiku lífù ṅuisi bewlekpoba.

Bewlekpoba benú o̱no̱ dzã́ o̱no̱ gì òtsé ni kusũyó̱ mè. Lipe nyafe o̱nie anya kunya dòvó'to̱, alō o̱nie si ipo̱, ḥe etsé ní lipo, alō eye isṹ, alō awo̱ ní kigṹ. Banamá tsìa benú bekpó nyánìnyánì má gì o̱no̱ kaka ise, agì bizezo̱ bano̱ gbagbe ba loso. Ba fe̱ ba o̱ma no̱ o̱lé̱ koṅ, po̱e òkémè, ṅuisi bano̱ gbã ba onínò̱.

Kedeanima bezi ṅà sì lé, ḥegi o̱nito̱ etsé, ko̱ ye kuyṍ kuido ní ono̱se lo me; po̱e kuyṍe kuze ní o̱no̱kpoe sṹ, kuba duno̱ lipóe le gì biko̱ okpoe tsínò ní ovìbé-klo̱e. Kuyṍ lio̱ gì kuze ní okpoe sṹi, ko loso bizegù kúnùgue ki okpoe, ṅuisi o̱no̱ gbagbe̱ ze̱ sie ebóe la fe̱, bizebémì, bizekla

---

[1]) d. h. wenn du es doch tätest . . . .

[2]) „*kuy'ó* Seele, Schatten" steht hier überall im Sing.

[3]) Für: *obite* (infolge Assimilation).

o̱nie gàgla, bizeta itú le, bizeẁe evũ na, ato̱ si, o̱nie-klo̱ kuyõ kumõ̱, ato̱ isàmí ikú kò, ato̱ kutre ní bekpobá mè ánì isàmí, ato̱ kukidzu ba ní kede to̱, kuaba gbánì o̱no̱no̱ tsínò̱ ní bekpoba me, ato̱ o̱nie klo̱ fe̱ abatse.

Ḥegi beko̱ o̱no̱kpoe tre vìbé, ko̱ ye kuyõ fe̱ kuiku ní y'odé. Ḥegi bevìbé o̱no̱e bónoe, ko̱ kuyõ kuiwo̱ ní yo̱ o̱dzrò̱lo̱á ẁàe, baduno̱ lipóe le gì o̱nie kuyõ kuimõ̱ kudé sì, kuatre ni bekpoba o̱ma ẁiḍi ló mè. O̱nie kuyõ kúze ní kud'ó me oglé tòlé, ḥe kudze ku ní bekpoba agbletae. Ní lipoe le tsia me kò̱ lile si, o̱níliegì etsé beneteba si, biazegánì ye kuyõ. Biziekie̱ bido̱ṅàṅa be̱, bize kpe kifue fe̱ ki o̱nie. O̱lágò dzã o̱lágò̱, ko̱ beto̱si kifue ki o̱nie, biko̱ ligboe le aẁa gì o̱nie izeze fe̱ duní kifue sũi ki ye, ato̱ si aba z'o̱ṅani, ko̱ o̱ba tánì o̱no̱no̱, ko̱ õ̱dzedze kpe ye kunugu to̱. Ite ke bizekpé kuno̱nioe ki o̱nie o̱lago̱ dzã o̱lago̱, ato̱ o̱nie kuyõ kubá ṅò̱e. Iglé tiné dé kò o̱nie ayo̱ ní kudõ mè atre̱ ní bekpoba agbletae. Iklo̱ o̱nie kuyõ kuze popōpo, ligo̱ tìlé liyi futā, ḥe o̱nie kuyõ kumõ̱ kudé tre ni bekpoba o̱ma ẁiḍi ló mè.

Ṅuisi kíliegì bizedzoe ḍi bekpoba o̱ma no̱ me edzè popōpo. Onipo ẁiḍi o̱to̱ ánì kupe̱ fe̱ kuli ní kud'ó mè. O̱nie aze ní kud'ó me glègle, ḥe aku ní 'kó̱lo̱ gì e̱tre̱. Loso ḥegi o̱nito̱ etsé, ḥe betre vìbé ye, ko̱ yeneteba bidzo̱ eḥoebila, ṅuisi tètútètú alō ǹò̱fo̱ǹò̱fo̱ ke bekoe ṅuie kpé ní o̱nie aẁae, ko̱ besi sì lé: „Ko̱ eḥoebi alá tsia, ato̱ wuibu kudáe ṅo̱e ní kud'ó mè; ga ke̱kē̱ke̱, kudo̱ aẁa kuyo̱ ki wo̱ mùmó̱mùmó̱; mipánì bàpétē!“

Ikó̱lo̱ gì o̱nie itu nae̱, ní'klò̱ onú onipo lo nu. Ḥegi o̱nie ado̱ lo̱ azae bonoe, ko̱ abá ku kupõ nui. Ḥegi o̱nie ana ikloe̱, ko̱ ekpése bekpoba o̱ma no̱ me kumõ̱e. Ḥegi bekpoba be̱mõ̱ yé, ko̱ bebá so̱ kpaṅkpaṅ, ko̱ bedo ḍome ki o̱nie. Po̱ kud'ó to̱to̱ kumá ní kup'o̱ sũ. Ḥegi o̱nie ekpése kud'ó 'pe̱, ko̱ bekpé ozí lò, ko̱ bemuni iwla le fe̱ ní liḟú nè si lé: „Wo̱li bá, ato̱ kuiasó̱lì wò̱!“ Ḥegi o̱nie fe̱ edí sì, sugbáe, ko̱ awó̱lì si idze to̱ baso̱li yie, ba po̱ ḥegi bé̱mõ̱ sì, o̱nie atrá bá kò, ko̱ behle gbē̃.

Ágì aklā na nyõ̱, ali ní ba o̱ma no̱ mē, ko̱ o̱nie ako̱ keledea adze sā ní likle̱'to̱ aẁae, ko̱ ye litùkpó le liyàbí, ko̱ o̱nie fe̱ ekpése kupánı ní linyõ̱ ne me, ṅuisi kíliegì bedzedzeba fe̱ bizepánì ní linyõ̱ me. Iklo̱ lido̱, ḥe bekpoba petē kanyõ̱dea bizegu kúnúguoe.

Ba o̱ma no̱ me õ̱pe̱, ṅuisi blo̱ kanã mè kínie. Bidó̱ṅàṅa gbā fe̱ bimá ní iklò̱. Akpakpla ba ánì iẁle ne ánì asu na bizeta ní'klò̱. O̱níliegì eze ligbā ní kanā mé tsia, ḥegi áṅà bido̱ me̱ bono, ḥe iko̱ awla la idugu ní akpanyigbe liẁoe dzã liẁoe, ḥegi o̱nie fe̱ etsé kò, ye akpanyigbe izefili ta ní iklo̱e.

O̱no̱ dzã o̱no̱ izewo̱a ye liḥõ̱e ní iklò̱ fe̱, po̱e kuẁ'o̱ nyõ̱ kuze ku ba. Kidídò̱ fe̱ kimá ní b'awla, loso lilé sì, beneteba biazo̱ tsini ba eḥoebì lá, basa ba, kudá ánì kido̱ dzã kido̱e liegì o̱nie anya ẁí kò.

Loso ḥegi o̱nito̱ etsé, ḥe betra vìbé yè, ḥe o̱niliegì ape̱ si, itsi si yeñane kidītò̱e ako̱ kidie akpé ní o̱nie awla atsisi, ḥe o̱nie po̱ ŏmō̱ o̱nono̱ gì etre ní bekpobá mē, ko̱ ako̱ kidíliegì si itsisi o̱niliegì ewi ye adze ple ní kukpodō nui. — O̱níliegì po̱ gi etsé, ḥe balitsisi ye kidido̱ ní bekpoba me, imō̱ kuñuzā̆ kò âbá ye yeñane o̱to̱ lō alō yeñane yebi o̱to̱e. Alō o̱níliegì etsé, ḥe bă̆ko̱ ye basa ba ánì bido̱ vevie bēvìbé ye fe̱ imō̱ kuñuzā̆ ánì yeneteba. Loso pe̱ bizeko̱ basa ba ánì kudo̱kpā̆ glègle vìbé beneteba. O̱níliegì onú okùsí, ḥe etsé idze dzi okùsí ní bekpoba me fe̱. Ite ke o̱no̱ dzā̆ o̱no̱ gì onú o̱no̱ vevie o̱to̱, ḥe etsē̆ fe̱ idzi kidíliegì eze tsā̆.

O̱ká liè̱, alō okúsí liegì adze bekpoba me, ḥe ŏmō̱̆ oḥō̱ekpe, iba gbani yebi o̱to̱ itsínò̱ ní bekpoba me, ato̱ si o̱dze z'o̱kpe̱ aḥō̱e ki ye ní bekpoba me.

Bakpakpaba benú banā̆ma gì bali ní bano̱kodzogbeba ánì bekpoba kusio; loso ḥe o̱nito̱ si, ise alō iwi yeñane o̱to̱ ní bekpobá me kò atre ní o̱kpakpadze klo̱, ko̱ aḥō̱a okpoe amánò̱, ko̱ ako̱ libó le asi o̱kpakpadzē. ko̱ asi okpóe. Ite ke okpóe fe̱ izese̱ o̱kpakpadzē, ḥe izese̱ yeneteba ánì kidílie̱gì kízìā̆ ye ní bekpoba me kurā fe̱.

Bane ába gì betsi, ḥe betsē̆, bá kò biaze̱ ní bekpobá mè ḍoḍōḍo. Bă̆tra dzini bá fe̱ po líwòelíwòe, ledé ba kuyō̆ fe̱ kubitre ni kididó̱ mè. Ḥegi o̱nie etsé, ḥe libidze le̱ ko̱ bizemō̱ ye kuyō̆, agi kanā̆me liziā̆ o̱nie dze loso. Ḥegi etse po̱ ḥe lidze, ko̱ kanā̆me libóe libiziā̆ o̱nie to̱. Vidzie liegi etsē̆, ye kuy'ó kò kudzi bá ní kanā̆me ní itsìa, lése linú sì lé, idzi dzo̱ ní yene-lipo le me alō ye o̱ñane̱ o̱to̱ lipo le me, ko̱ bedzini ye po̱ kuwlà alō kut§ e̱.

Ato̱ si banuvo̱ ba bedzia dzo̱ dze loso, ḥegi o̱to̱ etsē, bizevìbé ye tsyitsya, alō bebiwe kusá fea ki ye.

Bewlekpo ba ko̱ o̱nono̱ o̱bídìmé̱ kurā sì, iḥō̱a ba linyi, agì bizezo̱ banima loso. — Loso ḥegi betra vìbé owlekpo o̱to̱e, ko̱ beko̱ agabi la bewo̱lī kpe̱ ní ye añu ná mè. Ḥegi ye kuy'ó kuipe̱ sì, kuidzi bá ní kanā̆me, ko̱ âmō̱ si, agabi la ali ní ye añu ná mè, ko̱ ekpése la kutae; ite popōpo, ko e̱dze kanā̆me ánì o̱níliegì asi, iba kpe kunuguo libóe. Ato̱ si bewlekpo ba bakiba o̱nono̱ ko̱, loso bizeko̱ ba bido̱ me̱ petē̆ vìbé bà. — O̱no̱no̱ fe̱ obídìmé̱ sì, ĭḥō̱a o̱to̱to̱ linyi.

Ba o̱ma no̱ me fe̱ ŏpe̱, ledē̆ ba bisa o̱ziā̆ no̱ kumō̱ plánì bekpoba kurā. Babitani ba ozeklō̱ ze, loso ba kuy'ó kuzegē ga, ḥe bizekpe banima lifú nè záno̱ nyō̆.

Bekpoba kuy'ó kuzegu kúnùguo; lipóe to̱ kudzi o̱no̱ bimō̱, ko̱ kuilila tsyō̱. Ḥégì o̱níto̱ âmō̱ okpo kuyē̆, ize̱nya alō iga le me itsé, loso o̱nono̱ o̱bídìmé̱ sì, imō̱ okpó.

6. Was die Avatimeer von der menschlichen Seele oder den Geistern der Abgeschiedenen erzählen.

Auch die Avatimeleute wissen (etwas); denn sie erzählen viele Geschichten von den Geistern der Abgeschiedenen und den Menschen. Sie wissen gleichfalls, wie es uns im Worte Gottes gesagt wird, daß wenn auch ein Mensch stirbt, seine Seele (doch) nicht stirbt. Doch wissen sie es wahrhaftig, wie uns wiederum Gottes Wort schön zeigt, daß jede Menschenseele zu Gott geht, damit er sie richte wegen ihres Lebens. Daher weiß niemand etwas über den Ort, wo Gott im Himmel ist, (und) wo alle Kinder Gottes einmal sein werden. Es ist nur eine alltägliche Redensart, daß sie sagen: „Wenn ich sterbe, so gehe ich in die Unterwelt zu meinen Vätern und Großvätern.“ Aber wenn du einen fragst: „Wo sind die Großväter und Väter?“ so erwidern sie dir nur: „Im Geisterheim.“ Kein Mensch weiß genau, wo eigentlich die Stadt der abgeschiedenen Geister ist. Viele Leute erzählen, die Stadt der Geister sei unter der Erde, dort wo die Menschen beerdigt werden. Es gibt zwei Geisterstädte, die Stadt der guten Geister und die Stadt der schlechten Geister (Irrwische).

Gute Geister sind alle diejenigen, welche keinerlei böse Krankheit[1]) hatten, nicht im Kriege fielen, nicht sich selbst das Leben nahmen mittels Gewehr oder Buschmesser oder mit dem Messer oder Strick, sondern starben wie andere Leute auch sterben. Die Stadt derartiger Geister ist auch eine große. Was diese betrifft, flößen sie keine Furcht ein, wie die bösen Geister.

Zu den bösen Geistern (oder Irrwischen) gehört jeder, der nicht im Frieden gestorben ist. Sei es, daß der betreffende eine böse Krankheit hatte, oder eine Schuld hatte, oder im Kindbett starb, oder sich das Leben nahm, oder im Kriege blieb. Diese sind die unguten Geister, welche jedermann fürchtet; denn sie töten die Lebenden. Auch ihre Stadt gibt es sicher, aber sie ist nicht so groß, wie die der guten Geister.

Die Avatimeer glauben, wenn jemand gestorben ist, so geht seine Seele (zwar) aus dem Körper heraus, aber sie bleibt (noch) an dem Leichnam, bis daß die Leiche zum Beerdigungsort getragen wird. Nur wegen der Seele, welche am Leichnam bleibt, schwätzt man mit der Leiche, wie ein lebendiger Mensch zu reden pflegt, heult, ruft laut den Menschen, schießt, trommelt, damit die Seele jenes Menschen sieht, daß nur Freude besteht, damit sie fröhlich ins

[1]) Zu den „bösen Krankheiten“ gehören u. a. Pest, Pocken, Wassersucht usw.

Geisterheim geht, und sie sie nicht nachher beschimpft, und niemanden ins Geisterheim wegführt, so daß der auch stirbt.

Wenn der Leichnam zur Beerdigung getragen wird, dann geht seine Seele auch hinter ihm drein. Ist die Beerdigung vorüber, dann bleibt die Seele auf dem Grabe, bis daß die menschliche Seele in die große Geisterstadt gehen darf. Die menschliche Seele ist eine Woche unterwegs, bevor sie zum Farmdorf der Geister gelangt. In dieser Zeit nun müssen die Bekannten des Verstorbenen seine Seele unterhalten. Sie geben ihr Essen und zünden ihr auch das Feuer an. Abend für Abend schüren sie ihr das Feuer und stellen einen Stuhl, auf dem der Mensch zu sitzen pflegt, für sie ans Feuer, damit er (sie) komme und sich wärme und niemandem mehr zur Last fallen kann. Ebenso stellen sie ihr auch jeden Abend eine Palmölsuppe hin, damit die menschliche Seele sie trinken soll. Nach vier Wochen erst macht sich die Seele auf den Weg zum Farmdorf der Geister. Daselbst verweilt die Seele sehr lange, ein Jahr vergeht ganz, bevor die Seele in die große Geisterstadt gehen darf.

Nach dem, was erzählt wird, ist die Geisterstadt sehr weit entfernt. Ein großer Fluß und ein Abgrund sind auf dem Wege. Der Mensch ist viel unterwegs, ehe er ans Ziel kommt. Wenn daher ein Mensch gestorben ist und beerdigt werden soll, so opfern seine Bekannten Kauris, etwa je fünf oder gar je zehn und werfen sie auf den Menschen, wobei sie sagen: „Nimm diese Kauris, damit du dir unterwegs Palmwein kaufen und trinken kannst; reise vorsichtig, möge es dir unterwegs gut gehen; ich lasse alle grüßen!“

Der Mensch gelangt (schließlich) da an, wo der Fluß ist. Wenn er hinübergelangt ist, dann kommt er an den Abgrund. Ist er da angelangt, so fängt er an die Geisterstadt zu sehen. Sobald ihn die Geister bemerken, kommen sie alle herzu und bewillkommnen ihn. Aber es ist kein Weg an dem Abgrund. Wenn er anfängt einen Weg zu suchen, dann schreien sie und strecken die Arme in die Höhe: „Komm, fall herunter, damit wir dich auffangen!“ Wenn der Mensch es für wahr hält, dann läßt er sich herunterfallen, damit sie ihn auffangen, sie aber, wenn sie ihn kommen sehen, zerstreuen sich. Weil lauter Steine in ihrer Stadt sind, so schlägt der Mensch rücklings auf einen Stein, und sein Kopf spaltet sich; dann fängt er auch an durch die Nase zu reden, ebenso wie die anderen (Geister) durch die Nase reden. Daher kommt es, daß alle Geister näselnd sprechen.

Ihre Stadt ist nicht so schön wie unsere irdische. Es gibt dort auch kein gutes Essen. Frösche und allerlei Würmer werden da ver-

zehrt. Jemand, der während seines Erdenlebens jeden Tag nach dem Essen seine Hände am Schienbein abwischte, dem wird drüben, wenn er gestorben ist, sein Schienbein weh tun.

Jedermann verrichtet auch drüben seine Arbeit, allein der Hunger plagt sie anhaltend. Sie haben ja nichts; darum müssen ihre Bekannten ihnen Kauris, Kleider, Palmwein und alles, was nur ein Mensch begehrt, hinschicken.

Wenn daher einer gestorben ist und begraben wird, tut derjenige, welcher seinem Verwandten etwas mitschicken möchte, es dem (toten) Menschen in die Hand; findet er aber keinen, der ins Geisterheim geht, so legt er den Gegenstand, welchen er dem Bittsteller hinsenden will, an dem Totenwege nieder. — Wenn man aber dem Verstorbenen nichts hinüberschickt ins Jenseits, dann wird er habgierig, kommt und tötet einen Verwandten oder dessen Kind. Oder der Verstorbene wird zornig auf seine Bekannten, daß (oder: wenn) sie ihm nicht seine Kleider und wichtigen Sachen mit ins Grab gegeben haben. Eben deswegen werden die Bekannten mit den Kleidern und vielen Kleinigkeiten beerdigt. Derjenige, welcher ein Häuptling war, wird nach seinem Tode wieder Häuptling im Jenseits. Ebenso wird jeder, der ein bedeutender Mensch war, auch wieder das, was er früher war.

Der Älteste oder Häuptling, welcher ins Jenseits gelangt, kommt und entführt, wenn er keinen Bedienten findet, einen seiner Untertanen, damit er im Jenseits wieder für ihn arbeite.

Die Fetischpriester sind diejenigen Personen, welche zwischen den Bewohnern dieser Welt und den Geistern sind; darum wenn jemand einen Verwandten im Geisterheim sprechen oder fragen will, so geht er zum Fetischpriester und ruft den Geist herbei und sagt dem Priester das Anliegen, damit dieser (es) dem Geiste mitteile. Ebenso sagt es der Geist dem Priester, wenn er seinen Bekannten (etwas) zu sagen hat inbezug auf alles, was er im Jenseits nötig hat.

Die Menschen, welche im Alter sterben, sie nur bleiben im Geisterheim. Sie kommen auch niemals wieder zurück, auch geht später ihre Seele in keinen Gegenstand. Wenn jemand gestorben ist, und es ist noch nicht lange (her), dann sieht man seine Seele; denn die Welt fehlt dem Menschen wieder. Ist er aber schon lange tot, dann bedarf er der weltlichen Dinge nicht mehr. Nur die Seele eines neugebornen Kindleins kehrt, wenn es stirbt, wieder in diese Welt zurück, d. h. es entsteht noch einmal im Leibe seiner Mutter oder in dem Leibe einer Verwandten, damit es zum zweiten oder

dritten Male geboren werde (oder: dann wird es zum zweiten oder dritten Male geboren werden). Damit die Kinder nochmals entstehen, wird das Kind, wenn es stirbt, schnell beerdigt oder auch mit einem Landestuche bedeckt.

Die bösen Geister dagegen mag keiner beim Namen nennen, denn sie töten die Menschen. — Darum wenn ein Böser beerdigt wird, dann nimmt man Ameisen und streut sie ihm ins Gesicht. Wenn seine Seele wieder in die Welt zurückkehren will, dann findet sie die Ameisen in ihrem Gesicht und fängt an sie zu verzehren; so (macht sie) lange, dann begibt sie sich in die Welt und die Sache dessen, der (sie) belästigen wollte. Damit die bösen Geister zu niemandem kommen sollen, beerdigt man sie mit allen ihren Sachen. — Auch wünscht keiner den Namen eines von ihnen anzurufen.

Ihre Stadt ist auch nicht schön; außerdem haben sie weit mehr zu leiden als alle Abgeschiedenen. Weil sie nicht an ihrem Wohnort bleiben können, schweifen ihre Seelen umher und setzen die Menschen beständig in Angst.

Die Seelen der Abgeschiedenen (können) sprechen; eines Tages verwandelt sie sich (d. i. die Seele) in einen Menschen, man sieht (sie), dann verschwindet sie allmählich (wieder). Wenn jemand die Seele eines Abgeschiedenen sieht, dann wird er krank oder (Text zu undeutlich) stirbt, daher verlangt keiner darnach einen Geist zu sehen.

Anhang.

Iledodo.

Sprichwörter (oder sprichwörtliche Redensarten).

1. *Osé go̱alõ̱ no̱ áwà bitro̱, ḥe bitsã o̱dzyo̱dzyo̱ lo̱.*

Auf einen krummen Baum stellt man sich, wenn man einen geraden fällt.

2. *Baḅido̱ liye̱kpóa za, ḥe bitsĩ kalĩkpo̱.*

Man geht nicht am Palmzweig vorüber, wenn man die Ölpalmtraube abschneidet.

3. *Ó̱kli go̱glõ̱ no̱ ipita o̱gbâ no̱ łiwo̱ le̱.*

Das krumme Bein beschmutzt das gute.

4. *Onupe bo̱bo̱e lo̱ si evũ banima.*

Der sanfte Fluß will die Menschen packen.

5. *Oní dzyidzyĩ ihe ligbo.*
Süße Suppe zieht den Stuhl.

6. *Ofinyimo no gì iyi kunyõe, kibu bibu loe wẽ,*
Das Brennholz, welches Rauch gibt, wirft man nicht gleich weg.

7. *Okli ituto obitsánì oháníglò.*
Der Fuß selbst geht nicht seinem Gefährten entgegen.

8. *Onyí blòblo 'nì kapo babiso.*
Ein magerer Elefant und eine kleine Antilope passen nicht zusammen.

9. *Osé olo gì izè ní onie awle, lo iye ogblage.*
Der Stock, den einer in der Hand hat, der tötet die Schlange.

10. *He wosi, lítsòlítsò, líbitsò.*
Wenn du sagst, vorwärts, vorwärts, geht es nicht vorwärts.

11. *Kepuonete ítè yé kesefe.*
Der Bucklige kennt seine Lagerstätte.

12. *Bebikpini kampo ní kedzedze ozèkó.*
Der Blinde wird nicht beschimpft im Hause eines andern (Blinden).

13. *Owlo obido keni me kubási olo-yene kutse, he biki lo asìã.*
Der Wels kommt nicht aus dem Wasser und sagt den Tod der Krokodilsmutter an, wenn man ihn nicht belogen hat.

14. *Agbòdógli epe kuse si, yìsè he yenadze katukpa kèpá.*
Die Hyäne will absolut laufen, bevor der Ziegenbock ihrer Schwiegermutter (den Strick) zerrissen hat.

15. *Kapo kabikpé onyíe afokpá.*
Eine kleine Antilope zieht nicht Elefantenschuhe an.

16. *Dzeni etu kumoe, kuwia kuimõe.*[1]
Der Regen trifft das Salz, das Palmöl lacht.

17. *Beve kunukpá kubá blo ni kudzẽ kusí.*
Die Dummheit der Mäuse kommt zu Ende zwischen den Ratten.

[1] Zugleich ein wohl unbeabsichtigtes Wortspiel.



Grundriß
einer Grammatik der Buschmannsprache
vom Stamm der *!Kũ*-Buschmänner.

Von H. Vedder, Missionar.

(Schluß.)

4. Sprachproben.

Vorbemerkung.

Die Sprachproben sind dem Munde der *!Kũ*-Buschmänner abgelauscht und bewegen sich deswegen in den alltäglichsten Dingen. Von meiner Absicht, ein einigermaßen den ganzen Stoff umfassendes Übungsbuch beizugeben, habe ich Abstand genommen, um durchaus zuverlässiges Material zu bieten.

Erste Übung.

Na tí gū ich nehme
na gó gū ich nahm, ich habe genommen
na tí o gū ich werde nehmen
na tí ọga gū ich nehme später
na tí gū a ich ergreife dich
hà go gū a a er ergriff dich
sñ tí o gū a sie werden dich ergreifen
gà šúi es ist leicht
mi /ē tí dọnị ich allein entlaufe
a /ē go dū̂ du allein suchtest
dsoe ē /ē ọga /gyē dieser Mensch soll hernach allein kommen
dsào /ē tí gụru ds'ū diese Frau baut das Haus allein

m' !gao ///gà unser aller Messer
sñ ///gà na gó hô ich fand ihr Messer
mịχn ich bin es
ạχn du bist es
dsoe ē er ist es (dieser Mensch ist es)
dsào ē diese Frau ist es (sie ist es)
m' !gao go hô !gẽ wir haben einen Stock gefunden
e !gao go hô !gẽ wir haben einen Stock gefunden.

Zweite Übung.

Dsoe ẹ̄a tí o hô hà ///gà dieser Mensch wird sein Messer finden
ne to hô mi ///gà ich finde mein Messer
gụri ga /gyē e hô einst (als das Jahr ging) haben wir (es) bekommen
ne tí o /gyē a ich werde zu dir kommen
ne tí tš'ī //gú ich trinke Wasser
ne tí /koạ ǂgóm ich kann (es) nicht glauben
a dsō χe dsaọ-ua go /gyē? welche Frau ist denn gekommen?
a dsō χẹ-ua tí //gê gọme ẹ̄a? welcher Mensch besitzt dies Rind?
dsào-dsū ẹ̄a tí !gọni ds'ū !ñ diese Frau (Frauenmensch) wohnt in einem Hause
a bọro du bist dumm
mi tí ǂkụrụ !gǎñ ich klettere auf einen Baum
e tí-sn' !gǎ ñse ǂgí koe ẹ̄a wir sehen viele Bäume an diesem Platz
gà tí ǂâm, na tí /gyē ds'ū !ñ es regnet, (darum) gehe ich ins Haus
dsísn ē, na gó /gọm-a-sn' gàsn, nā a /ā mi diejenigen Dinge, (welche) ich gestern sah, gib mir (mögest du mir geben).

Dritte Übung.

Gyē-gú, !gǎñ, na gó /gọm-a-sn' gà geh nimm den Baum, den ich gestern sah
dsū́ dạwạ, na gó /gọm-a-sn' hà rufe das Kind, das ich gestern sah
dsoe ē, /goa na gó-sn' hà, tí go !gyē der Mann, den ich gestern sah, ist gekommen
hà /ā mi gọmesn dsā-sá-dsā ọgọ /ē er schenkte mir fünf (zwei und zwei und eins) Rinder
//gyà tí ǂâm, gạχn ga na tí ñ die Wolke regnet, darum gehe ich (fort)

ha !gộa mi, χawẹ na /koạ ds'ȃ obwohl (*χawe*) er (es) mir erzählte, habe ich (es) nicht gehört (verstanden)
a tão //kā ộ tue du (es) nicht wieder
a //kā ộ tue (es) noch einmal
go (n)doạ a ộ, /nā a ộ wie du einst getan hast, (so) mögest du (jetzt wieder) tun
na nẹšẹ ū a !gẽ beinahe hätte ich deinen Stock genommen
nẹšẹ na ǂâm hà beinahe hätte ich ihn geschlagen
na ū́ te /koạ hô dsī́ ich ging und (*te* ist weiterführend) bekam kein Ding (fand nichts).

Vierte Übung.

Na koẹše /gyúi ū́ vielleicht werde ich nicht gehen
ạχn go koe !gộa mi du hast einst (selbst) so (zu) mir gesagt
ạχn go koe //nȇ du hast so gesagt
hạ̀χn /koạ-sn' dsū̦sn er sieht die Leute nicht
hà /gyúị-sn' !gă̦ṅsn er sieht die Bäume nicht
hạ̀sn /koạ gọ-sn' gọmesn sie sahen die Rinder nicht (oder haben sie nicht gesehen)
e tí šū̦-a i dsā̃ !hạre wir werden zwischen euch beiden liegen (oder wir liegen ...)
m' họese hà ///gẹ̄ = /ȃ a er starb für uns alle
hạ̀χn ///gẹ̄ = /ȃ mi er starb für mich
na tí !gôa = /ȃ a ich sage dir
na tí ǂọ̄a = /ȃ a ich arbeite für dich
sn̄ tí ǂno̦e /họm-a /nṓ sie schaben das Fell schön ab
a /koạ ds'au du bist nicht rein
sn̄ go ǂâ̦m = !kạra hà /nē, ọ̄ hà ///gē sie zerschlugen seinen Kopf, und er starb
e gó̦-sn' !gă̇n = ts'ḗ̦ = mā̂ o̦go !gă̇n !ȃ wir sahen einen kleinen Baum und einen großen Baum
hạ̀sn go hô ǂgṓ̦ = ǂgō ts'ḗ̦ = mā̂ sie haben ein kleines Messerchen gefunden.

Fünfte Übung.

Mi ///gà̦sn ua korẹ-ua? wo sind meine Messer?
dsūsẹ-ua korẹ-ua? wo sind denn die Leute?
dsō ẹ̄-ua korẹ-ua? wo ist denn dieser Mensch?
gomẹ-ua korẹ-ua? wo ist denn das Rind?
gọme te na tí ū? welches Rind soll ich nehmen?

gâ na tí /gyē jetzt werde ich weggehen
!gá̦msn ho̦ese na tí o /gyē a täglich werde ich zu dir kommen
gu̦risn ho̦ese ///gyâ tí ǂám alljährlich regnet die Wolke
!gā, /nā //nā̦ = //nā /gyē lauf' (und) komm schnell wieder!
gà tí !u̦wu̦ (der Baum) er bekommt Blätter
i /â mi he gebt ihr (es) mir doch!
i /koa̦-sn'dsào ///gà habt ihr nicht das Messer der Frau gesehen?
na gó-sn' dsào ///gà ich habe das Messer der Frau gesehen
miχn tí̦-sn' a̦χn ich sehe dich
ts'a̦wa tí dŭi der Vogel fliegt auf
na !n' a !găn dăn, dsū ē̦a go //ga̦wa ich saß hinter einem Baume, (da) kam dieser Mensch
'gyē = /gyā̦ dsū̦ = !n̂ mache die Lagerstätte (Schlafstelle) zurecht?
a̦χnhn ô̲ dsí ē̦a dies ist das Ding, das du selbst gemacht hast
hà /koa̦ ga̦re dsū er hat (einen) Menschen nicht lieb.

Sechste Übung.

!nài ǂgu̦i hà //gê er hat nur Zorn (er ist stets zornig)
ga hà /gyē̦-a mi, na tí ô̲ /+a̦u-a hà wenn er zu mir kommt, werde ich ihn übel *(/+a̦u-a)* behandeln *(ô̲* tun)
dsū gài ē, hà go ô̲ /hó̦m-a mi er ist ein guter Mensch, er hat mich gut *(/hó̦m-a)* behandelt *(ô̲)*
!gô̦a hà, nái /gyē hà erzähle ihm, ich werde (zu) ihm kommen
ds'â dsí ē, dsoe ē tí ǂn' a höre dieses Ding, (was) dieser Mensch dir sagt
m' bū o̲̦go̲ a bū o̲̦go̲ hà bū go /gyē mein Vater und dein Vater und sein Vater ist gekommen
m' dáe o̲̦go̲ a dáe o̲̦go̲ ha dáe /gá̦m-a tí gú meine Mutter und deine Mutter und seine Mutter werden heute gehen
dsí̦sn tí 'm //ae alle Dinge (Tiere) fressen Gras
na !ga̦niχa /koa̦-sn'-a dsoe ē̦a ich habe diesen Menschen noch nicht gesehen
na tí /gyē, hà χae !nài a ich gehe hin, wenn *(χae)* er auch zornig ist
na /koa̦ //gê χa̦na, te dsoe ē //gê ich habe keinen Tabak, dieser Mensch hat (welchen)
mi go̦me, na //gê, na tí ts'χô̲ gà o̲ 'm̂ meine Kuh, (die) ich habe, ich werde sie schlachten und essen
ha //gê !ga̦nu̦ dsè er hat einen neuen Armring.

Siebente Übung.

Mi /ē tí ū́, /koą dsū ich gehe allein, kein Mensch (sonst)

hà tí /gyē = šų-a !gă̄n dān er geht unter einem Baume schlafen

ga /gám tí /gī́, na tí dsău o ū́ wenn die Sonne hervorkommt, stehe ich auf und gehe

ga na tí /gám, na tí dū̂ !hā na tí-tšn //gū́ wenn ich durstig werde, suche ich eine Quelle und trinke Wasser

ga na tí /gyę-a ds'ū, tí gąre mi dsūsn hǫese wenn ich (nach) Hause komme, freuen (sich) (über) mich alle Menschen

na dám, gųri ga ē na tí /kôą a ich weiß nicht, ob ich dieses Jahr (durch)leben werde

na tí !gao mįsn hǫese ich verziehe (verreise) (mit) all den [Meinigen

koe ē na tí gôą ich fürchte mich hier

na gó-sn' dsí !ā, te na tí gôą ich sah ein großes Ding, da fürchtete ich mich.

na /koą !hâ, gąma = ga = te na tí o /gyē-a ds'ū ich weiß nicht, zu welcher Zeit (wann) ich (nach) Hause kommen werde

na tí o šū̄-a gū́ ich werde lange *(šū)* (auf dem) Wege (sein)

!nǫe = /gom-a na tí š'ê mi ds'ų = koe morgen werde ich nach meinem Wohnplatz zurückkehren.

Anhang.

1. Gebet, das jährlich vor der Zwiebelernte von dem Dorfältesten, umgeben von sämtlichen Dorfbewohnern, zu beten ist.

M' bā, na /gyē a[1]) *a, na tí /kǫma a,*
Mein Vater, ich komme (zu) dir, ich (Präs. Part.) flehe dich,

/nā a /â mi 'm̂ dsįsn hǫese, /nā na /kôą.
mögest du geben mir Nahrung (zu essen), Dinge alle, möge ich leben.

„Mein Vater, ich komme zu dir, ich flehe dich an, gib mir doch Nahrung inbezug auf allerlei Dinge, damit ich leben kann."

2. Gebet, das in Krankheitsfällen durch einen Boten am Grabe eines Ahnen verrichtet wird.

A dsí = dsí mi !hā tí /+ái-a? ǂNū /kôą.
Warum mein Sohn (Präs. Part.) krank? Gesund leben.

Warum ist mein Sohn krank? Mache ihn wieder gesund, daß er lebe.

---

[1]) Hilfszeitwort.

5. Wörterverzeichnis.

A.

á Ausruf bei Schmerzempfindung.

a Hilfszeitwort, zeigt den dauernden Zustand an und wird zur Bildung von Adjektiven und einer adverbialen Form verwandt.

à Pronomen der 2. Pers. Sing. „du, dich, dein“.

a Fragepartikel vor Fragesätzen.

/ȃ geben.

/ā Himmel.

!ȃ groß, alt.

!ā Postpos. vor.

ǂā Speer, Messer mit zwei Schneiden.

+â Erde.

//ae Gras.

ąi Mutter.

/+ai Fuß; Kerb am Pfeil.

/+ái krank sein, sterben (oft wie */+ẹ* mit leisem Ausklang von *i*).

!âi versuchen.

+ái brüllen von Tieren.

+ăi mager.

+ąi-a soeben, vorher, früher.

//am Ohrfeige geben.

ǂâm schlagen, von der Wolke: regnen.

+ám Feuchtigkeit ausdrücken.

//âo kaufen.

+áo trocken.

ąrẹ sich verwundern.

ạu geben.

//au Grab.

ǂậu Coll. Begriff für Schlangen und giftige Tiere.

ǂạ́u Reif, Tau.

/+áu schmutzig; böse, schlecht.

B.

bā Vater.

bō klug, weise.

bọro dumm sein.

D.

dâ siegen, unterkriegen.

d'â Feuer.

dạdaro flüstern.

dáe Mutter.

dám nicht wissen.

dāň Postpos. hinter, unter.

dạra Blitz, blitzen.

dąwa umwenden.

dąwą Kind.

dé weiblich.

dī = *ds'â̦* fragen (*ds'â* hören).

doą̄ (mit Gleitlaut „*n*“ *ndoą̄*) Lokativpartikel.

dôm Fluß.

dôm Kehle.

dom nahe sein.

dọnį weglaufen.

dọrẹ ein anderer von anderer Art.

dọwą Spuren auslöschen.

dọwa = *!ñ* Achselhöhle.

dŭi auffliegen.

dû̄ suchen.

Ds.

ds'â hören.
dsâ ablassen von jemand.
dsạ̀ schwitzen.
dsā fluchen.
dsã̄ zwei, Zahlwort.
ds'ā̧ = *//gyâ* stehlen.
dsamį Bogensehne.
dsâṅ antworten.
dsãṅ Fett.
dsào Frau. *dsào* = *!ã* alte Frau. *dsào* = *ǂgà* Frau mit weißen Haaren.
ds'áo Zahn.
dsạu hungern.
dsău aufstehen.
ds'au rein.
dsè neu.
dsí Ding.
dsô Nacht.
dsõa Brust.
dso̱ra in Furcht bringen durch einen Laut, verscheuchen.
ds'ū Haus, Werft. *ds'ū* = *!n̂* das Innere des Hauses, Schlafstelle.
dsū Mensch (Nebenform *dsoe* und *dso̱*).
dsũ rufen.

E.

ē und *ę̄a* dieser, Demonstr. Pronomen. Seltene Nebenform *nē* und *nę̄a*.
/ē eins, Zahlwort.
ǂē Wasser schöpfen.
+é zusammenfalten.

G.

ga wenn, etwa.
gà Pron. der 3. Person Sing. II. Kl. (Plural *gasn* und *sn*).
gâ jetzt.
gă weise, klug.
gà = *ǂgán* lang.
///gà Messer.
!gâ Feuer anmachen.
!gà laufen.
!gã warten.
gaχn darum (auch *gaχn* = *ga*).
gãi gut.
!gái hinübergehen (über einen Fluß etc.)
!gái einem Tier ein Zeichen ins Ohr machen.
/gam aussaugen.
/gám Sonne; heiß sein; durstig sein; Tag.
/gám-a heute.
ǂgám verbinden.
/gãṅ gelblich.
//gãṅ einen Gegenstand anzünden.
!gãṅ rot sein.
!gẵṅ Baum.
gạnį sich wälzen, wälzen.
!gạniχa noch.
!gạnų Metall, Glocke, Armring.
//gao Spazierstock.
//gâo mit Büschen bedecken.
ǂgâo zerstampfen.
!gáo verreisen, verziehen.
!g'ao weiß sein.
!gao drei, viel.
gạoχa Häuptling (wahrscheinlich Fremdwort aus dem Nama).
gạre lieben, wollen, wünschen.
!gạsi Rabe.

//gă̦uâ böses Wesen, böser Geist gegenüber *Hûwe* dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge.
//gąwa herankommen.
!gąwą in die Hände klatschen.
!gąwu Flügel.
ge Hilfszeitwort.
/gĕ́ fluchen.
//gē̂ haben, nehmen, besitzen.
ǂgĕ́ fern sein.
!gĕ́ (mit schwachem *i*-Auslaut) Stock.
//gē Seele, Geist, Atem.
///gē sterben.
/gĭ́ hervorkommen, Aufgehen von der Sonne.
ǂgĭ́ viel.
ǂgm̂ Schwiegervater.
!gm̂ Knoten, Knoten machen.
gō̭ tun, machen.
go̱ (s. *o̱go̱* und *o̱*) und.
go die Vergangenheit anzeigende Partikel (hat in einigen Verbindungen den Hochton.)
/gŏ́ Stirn.
//gô Vorschurz der Männer.
!gô älterer Bruder.
!gò mit der Hand über den Augen nach etwas sehen.
!gō zumachen, bedecken, Deckel.
ǂgŏ̦́ = *ǂgō* spitzes Messer, Pfriemen.
///gō̭ Mann, männlich.
gôą̄ fürchten.
/gǫa waschen.
/gǫa gestern.
!gǫ̂a sagen, erzählen, anklagen.
ǂgǫ̀e Hund.
ǂgoe sich brüsten.
gǫ = *go-a* sehr.
ǂgóm glauben, vertrauen, sich auf jem. verlassen.
/góm schnitzen, ritzen.
/góm = *ǂnào* abschneiden.
/gǫm-a gestern.
ǂgǫn-a betteln.
!gǫnį wohnen.
gǫme Rind.
gŭ́ Milch, Frauenbrust.
gŭ́ Weg, gehen (s. *ŭ́*).
gū nehmen, ergreifen.
gų̄-a = *dôm* erdrosseln.
g'ŭ́ braten.
ǂgū das Innere eines Gefäßes reinigen.
//gŭ́ niedertreten.
ǂgū́ Stern.
!gŭ́ Name.
ǂgui nur.
gųri Jahr.
gųru bauen, anfertigen.
!gurų Nagel an Fingern und Zehen.
!gųru donnern.
!gųrų Köcher.
ǂgųru hinaufsteigen auf einen Baum etc.

Gy.

/gyà Auge.
/gyà = *!gúi* Augenlid.
!gyā Gegenstände ausbreiten, Lagerstätte zurechtmachen.
//gyā Hut, Kopf bedecken.
//gyâ Fleisch, Wildpret, auf Jagd gehen.
///gyâ Wolke.
//gyâ̦e schlachten.
/gyăm Wange.

///gyãn Nacken, Genick.
///gyan Kinn.
//gyặu Finger.
//gyạwa in etwas kriechen.
/gyē kommen, gehen.
/gyū Tag.
/gyụ̄sn hạese täglich.
/gyúi Verneinung der zukünftigen Handlung.

H.

h̃ (durch die Nase gehaucht) Ausruf bei Gestank.
!hā̃́ warten auf jemand.
!hā̃ Sohn.
ǂhā̂ Arm.
ǂhā̂ = ///gọ̄ rechter Arm.
ǂhā̂ = dé linker Arm.
,,'hā̃́ = !n̄ auf, Postpos.
!hā̂ wissen, kennen.
!hā̃ Quelle.
//hà stopfen, eine Pfeife, ein Gewehr etc.
!hạrạ aufgesprungene Füße haben.
!hạre zwischen, Postpos.
/hạwị eine Wunde haben.
he Höflichkeitspartikel beim Imperativ.
hô bekommen, finden.
hạe Anruf, daß jemand kommen oder warten soll.
hạese alle.
/hō besuchen.
//hôạ̄ grün sein, Blätter bekommen.
//hôa Schatten.
//hŏ́m Jungfrau, jung.
/hóm gut, angenehm, schön.
ǂhon eintauchen.
!hôm krumm sein.
/hū́ gelb.
/hū̃ tief atmen, seufzen, stöhnen.
ǂhū̃́ Seite des Körpers.
Hụwe (gewöhnlich in schneller Aussprache *Hụe*) gutes göttliches Wesen, Schöpfer und Erhalter.
/húi Maus.
/hụi Ohr.

X.

χạe (auch *χawẹ*) obwohl, aber.
χạna Dacha, Tabak (Nama *makana*, Otjiherero *omakaja* von **Tabakana* [?]).
χạnạ wischen.
χana = ǂnào abwischen.
χam Löwe.
χạmị zerreiben.
χọa Fell abschaben.
χọe Wasser mit der Hand graben.

K.

//kā noch einmal, wiederum.
ǂkā̂ ablassen von etwas oder jemand.
//kạ́i Gift.
//kai niederdrücken.
///kái Speerspitze.
!kái verbieten.
ǂkăm Vogel Strauß.
ǂkám umwickeln.
ǂkân zittern.

.kạrạ aufbersten.

ǂam = .kạrạ zerhauen.

kạrụ Schwein.

karụ herunterkommen (von einem Baum etc.)

ǂkăụ salben.

,kạwẹ Schwielen bekommen, Schwiele in den Händen.

//kī rauchen (Tabak rauchen).

·kô Tabakspfeife aus Speckstein, einem Röhrenknochen, Horn etc.

,köạ̄ leben.

/koạ nicht, Partikel zur Verneinung des Präsens und Präteritums.

koe Platz, Ort, Stelle, so.

ko,eše vielleicht.

·kóe sich ekeln.

!kóe Federn am Pfeil.

kom-a klein.

kọma Kirri (Stock mit dickem Knopf).

kọ̀m welk.

///kọm stoßen mit der Hand.

!kọma gebirgige Gegend.

kọra ausbreiten.

kọ,ra nicht da sein.

kọra losmachen, öffnen.

korẹ̄ wo (cf. *koe* Ort, Stelle).

kű springen.

/kū ankleiden.

:kű = !kū Speer.

kui schmerzen.

!kúi Feder.

ǂkam = !kúi Straußenfeder.

!kúi Perlenschnur.

ǂkụrụ etwas in verkehrter Weise tun.

ǂkụrụ-ds'â sich verhören.

M.

'm̂ essen, Speise.

'm̂sn Speisen.

mā̃ Kind auf dem Rücken tragen.

mâ̄ Diminutivpartikel, im Plural *me*

(*///gà, = mâ̄* Messerchen, *///gà, = mesn* (viele) Messerchen.)

marị̄ Geld.

mi Pronomen der 1. Person Sing. ich, mich, mein.

N.

/n̂ Beere.

,usn Beeren.

/n' sich setzen, sitzen.

/n̂ Knoten machen.

/ n = .n̂ hineinstecken.

!n̆ müde sein.

!n̂ Postpos. in.

.n̂ Bauch, Inneres.

ǂn' sagen, Wort, Wille.

ǂn̂ Gesichtsschminke.

nā geben, herreichen.

,nā Partikel nach Imperativ- und Hortativsätzen.

//nā̦ = //nā soeben.

//nă verbieten.

!nà kratzen.

ǂnā̦ē umherleuchten.

!nai umherleuchten, den Kopf schnell einziehen.

!nai scharf sein, vom Messer etc.

!nài zornig sein.

//nào Gewehr, Bogen.

ǂnào fallen.

!nao besprengen, mit Flüssigkeit.

nău strömen, fließen.

!nâu springen, tanzen.

!ną̥u alt.
!ną̥ˌu = *!ā̃* alter Mann, Dorfältester.
ǂnąwę schärfen, wetzen.
/nē (mit schwachem *i*-Auslaut) Kopf.
/nę̄ = *!ū́* Schädel.
//nē̂ sprechen, schwatzen.
!nē kauen.
ne̩še̩ beinahe.
ǂní etwas können.
/nī́ ein anderer von gleicher Art.
ǂnīˌ-!kǫma wilde Tiere (cf. *!kǫma*).
/nṓ Fell, Haut.
/nō̰'ō̰ sich schneuzen.
!nōˌa umherstreuen.
!noe Fellsäckchen.
!nǫe = */gǫm-a* morgen früh, gestern früh.
ǂnō̱ˌe abschaben.
//nom in Flüssigkeit eintauchen.
!nŏm Stein, auch unterer Mahlstein.
!nŏm = *ǂhă* Stein als Klopfer und Mörser.
!nóm ein Wild beschleichen.
!nǫre Gegend.
/nū Schüssel.
!nū́ sitzen.
!nui Mond.
!núi Wirbelwind.

O.

o Partikel zur Bildung des Futurums (auch *ǫa* und *ǫga*).
ō̱̂ tun, machen (s. *gō̱̂*).
ǫga später, hernach.
o̱ und *o̱ˌgo̱* auch *go̱* und.
ō̰ˌ'ō̰ sich schneuzen (s. */nō̰ˌ'ō̰*).
!ò Rücken.
!õˌa werfen.
!õˌa = *ǂnào* abwerfen.
+õˌa arbeiten.
+õˌa = *+ao* Arbeiter.
+õą heraussprudeln.
!ǫe-a sich umdrehen.
!om Nabel.
/+ǫrį Kleid.

S.

sà auflesen vom Boden.
sá und.
dsā̃ = *sá* = *dsā̃* zwei und zwei, Zahlwort vier.
sān Kleidung (cf. Nama *saran* Kleider).
sí lachen.
sn' sehen.
sn̂ Pronomen der 3. Person Plur. Kl. I. und II.
sn Mist (auch *nsn*).
sõˌa Lunge.
sū́ schnell.

Ś (sch).

šā̃ ruhen.
šąri Ende, Spitze.
še welcher.
š'ē satt sein.
š'ē̂ zurückkehren, von wo man ausgegangen ist.
šǫrę Rauch vom Feuer.
d'a = *šore* Feuerrauch.
šū schlafen, liegen.
šū̃ verweilen, säumen, lange ausbleiben.
šúi leicht.

T.

tȁi Partikel zur Verneinung des Imperativ.

tąri Zunge.

te Partikel zur Weiterführung des Satzes.

te welch, Fragewort.

tí Partikel des Präsens.

tōą̄ Zunder.

turą̄ begehren.

U.

ū nehmen (s. *gū*).

ṹ gehen.

ṹ̦ = +*ē* (mit leisem *i*-Auslaut) Medizin.

/*ú* = +*ē* = +*ao* Medizinmann, Giftmischer.

ǂ*ū̦̃* = +*ao* Zauberer, der die Krankheiten durch Aussaugen der kranken Körperstellen beseitigt.

ǂ*ū̃* zaubern, schröpfen, aussaugen.

!*ú* Knochen.

ua Hilfszeitwort bei Substantiven.

ua denn, Partikel zur Belebung der Frage.

+*úi* mürrisch sein.

:*ųwų* Blätter bekommen, ausschlagen von Bäumen; Blätter; Spreu.

Ts.

tsā̃ = *tsąni* kitzeln (*tsąni* ohne nasalen Vokal).

tsąnį tanzen.

tsąri Stuhl.

tsą̄sn Schwester. Plur. *tsą̄snsn*.

ts'ąwa Vogel.

ts'ẽ́ klein.

tsχąni stampfen.

tsχąrę die Hände über dem Feuer wärmen.

tsχô anschwellen von Geschwülsten.

tsχô̱ schlachten.

ts'ı̃́ Mund.

ts'ī̦ = !*gúi* Lippe.

ts'ı̦̃́ = !*n̂* Mundhöhle.

tsỗ Sehne, Faden, Schnur.

tsn weinen, krähen, Laut von sich geben.

tsǫra jemand beraten.

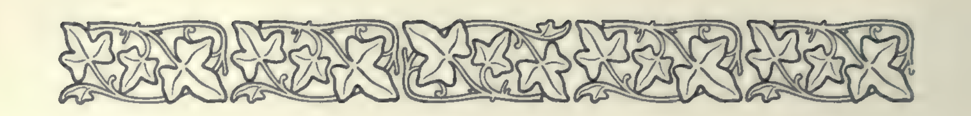
Tš.

tš'ȁ ausgießen.

tšī̃ Leber.

tš'ī feucht.

tšn trinken (auch *tš'ī*).



Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo im Bezirk Daressalam (Deutsch-Ostafrika).

Von M. Klamroth, Missionssuperintendent in Daressalam.

(Fortsetzung.)

4. Die Geister als Poltergeister und ihr Einfluß auf das Gedeihen der Feldfrüchte.

In der Hauptsache besteht zwar nach den Vorstellungen der Saramo die Tätigkeit aller bisher behandelten Geister im Verursachen von Krankheit und Tod, allein wie auch schon aus manchen Stellen des vorigen Kapitels hervorging, ist das nicht ihr ausschließliches Gebiet.

Kinyamkela wie *jini* hausen in Wäldern und besonders an Teichen. Frauen bringen sie so oft erst vom Wasser oder vom Felde mit. Da hat sich der Geist etwa über das Kind gebeugt, und die Krankheit ist da. Im Gegensatz hierzu ist der *kungu* noch viel mehr an die Grabstätte selbst gebunden, d. h. wenn er richtig begraben wurde. Sonst kann er auch wandern und den Lebenden im Traum erscheinen. An den Gräbern macht er sich aber als richtiger Poltergeist bemerkbar, setzt nächtliche Wanderer durch plötzliche Ohrfeigen in Schrecken und treibt mit ihnen auch sonst allerhand Schabernack. Solch eine unheimliche Stelle befindet sich z. B. auch in der näheren Umgegend von Maneromango.

Genau dasselbe aber sagt man auch einem Kinyamkela bei Mkongole nach. Der hatte seinen Sitz in einem ganz bestimmten hohlen Baum. Mahimbwa und Kibwana, zwei Knaben aus Mkongole durchstreifen eines Tages den Wald und kommen auch zu diesem Baum. Unter dem Baum war alles Laub sauber weggefegt, und eine Bananentraube war sorgfältig aufgehängt. Die beiden Burschen lassen sich durch den Anblick verlocken, nehmen die Bananen und verzehren sie.

Da kommt aber der Kinyamkela in der nächsten Nacht und spricht: Ihr habt meine Bananen gegessen, dafür müßt ihr sterben.

Und nun fängt er an, sie mit Kohlen, Steinen, Schmutz, ja gar mit Menschenknochen aus dem Dunkel heraus zu werfen, und als sie in ihrer Angst aus einem Haus in das andere fliehen, da hört der Spuk auch dort nicht auf. So ging es vier Nächte, bis der Medizinmann Mwanamali, alias Kikwilo, sich der Sache annahm. Der sprach: Ihr habt Kinyamkelas Bananen gegessen. Dann nahm er einen Kürbis, 2mal 7 Brote, ein Huhn, Reis und Bananen, brachte alles zum Kinyamkela und sagte: Den Kindern ist es leid, was sie getan; laß sie nun in Ruhe. In der Nacht darauf kam dann der Kinyamkela selbst noch einmal und sagt: Gut, dann soll die Sache erledigt sein, aber laßt es euch nicht noch einmal einfallen.

Das Dorf hätte nun also seinen Frieden haben können, aber Mataula, ein Holzschnitzer (leider auch Hanfraucher), war nicht zuhause gewesen, als der Geist umgegangen war. Als der nun bei seiner Rückkehr von all den Sachen hörte, sagte er: Kinder, dahinter steckt doch ganz sicher ein Mensch, der euch betrogen hat. Heute werde ich aufbleiben und der Sache auf den Grund gehen.

Als es Nacht wurde, lud Mataula sein Gewehr und wartete. Und richtig, der Kinyamkela kam wieder, warf den Mataula mit Kohlen und Menschenknochen und mit allem möglichen Unrat, ja fing sogar an, ihn mit einem Knochen zu schlagen. Mataula aber konnte sich nicht wehren und kam nicht zum Schuß, da er niemand sah. Die Sache wurde so schlimm, daß alle Leute schließlich aus dem Dorf auswandern wollten um des einen dummen Streichs der beiden Jungen willen.

Diese Geschichte, die ich gleichfalls nach der Aufzeichnung eines Saramo in etwas freier Übersetzung wiedergegeben habe, schildert uns diese Seite der Tätigkeit der Geister recht anschaulich. Man wird dadurch unwillkürlich an das seinerzeit sehr berüchtigte Spukhaus in Resau erinnert. Auch hierbei, darauf sei ausdrücklich hingewiesen, macht der Saramo zwischen dem Treiben des *kungu* und dem des *kinyamkela* oder *jini* keinerlei wesentlichen Unterschied.

Ebenso wenig ist das der Fall bei dem Einfluß, den der Saramo allen diesen Geistern auf das Gedeihen der Feldfrüchte zuschreibt. Kann man überall im Lande auf den Feldern Kinyamkelahütten und in denselben Kinyamkelaopfer (einige Maiskolben, Bananen u. dergl.) finden, die den Zweck haben, den Geist gnädig zu stimmen, und so eine möglichst günstige Ernte zu erzielen, so schreibt man eine schlechte Ernte gelegentlich ebenso auch dem mißgünstigen *kungu* zu und sucht dessen Hilfe für das Gedeihen der Feldfrüchte durch das Halten des *nhambiko* (S. 125) sich zu sichern.

Wenn so nach den Vorstellungen der Saramo auch *kungu* und *kinyamkela* sich nicht nur mit medizinalen, sondern auch mit landwirtschaftlichen Angelegenheiten befassen, so ist das letztere Gebiet doch hauptsächlich die Domäne des Kolelo, und wir behandeln es darum ausführlicher besser erst beim Schlangenkult. Wir sind dazu umso mehr berechtigt, als der Saramo, wie auch auf diesem Gebiet sich wieder zeigt, trotz aller Verschiedenheit und Buntscheckigkeit seiner Geistervorstellungen dennoch keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen all den einzelnen Geisterwesen macht. Alle diese Geistervorstellungen verdanken eben ihre Entstehung in einer oder der andern Form der auf animistischer Grundlage beruhenden Ahnenverehrung.

5. Kinyamkela und Dschinn als Schutzgeister.

Alles, was bisher über die *kinyamkela*- und *jini*-Vorstellungen gesagt ist, erklärt immer noch nicht völlig, was man sonst noch über diese Geister unter den Saramo hören kann. Es bleibt ein Rest, der mir lange rätselhaft erschienen ist, und der sich auf Grund der bisher besprochenen Anschauungen nicht befriedigend lösen lassen wollte. Erst neuerdings wurde ich durch Professor Meinhof auf ähnliche Vorstellungen bei Stämmen im Westen Afrikas hingewiesen, und neige seitdem der Ansicht zu, daß es sich auch bei den Saramo um irgend eine Form des Glaubens an Schutzgeister handelt. Daß dieselben unter demselben Namen gehen wie die früher besprochenen Geister (*kinyamkela* und *jini*), erschwert zwar das Erkennen und Feststellen dieses Teils der religiösen Vorstellungen, kann aber nicht als Grund gegen das Vorkommen dieses Genius-Glaubens angeführt werden.

Da mir diese Sache von besonderer Bedeutung zu sein scheint, gebe ich meinen Fragebogen ausführlich wieder, nach dem ich gearbeitet, als ich auf die ersten Spuren dieser auf Bantugebiet mir bis dahin ganz neuen Vorstellungen stieß. Ich lasse die Anordnung der einzelnen Fragen, die ich nacheinander sechs verschiedenen Leuten vorgelegt habe, auch ganz so stehen, wie ich sie mir damals, ohne erst lange über systematische Anordnung des Fragebogens zu grübeln, aufschrieb. Umso leichter wird es sein nachzuprüfen, wie weit meine Folgerungen aus den einzelnen Angaben berechtigt sind oder nicht. Die Fragen und Antworten lauten:

(Siehe die Tabellen auf Seite 122 und 123.)

Das sind die Ergebnisse meiner damaligen Fragestellung. Daß die einzelnen Antworten einander vielfach widersprechen, wird den

nicht wundern, der sich je mit derartigen Feststellungen abgegeben hat. Wer aber deshalb dennoch daran Anstoß nehmen will, der mache nur einmal einen Versuch, genau festzustellen, was unser deutsches Volk über Kobolde, schwarze Hunde, weiße Damen usw. sich erzählt, und er wird ein Bild gewinnen, dessen Züge in ganz ähnlicher Weise miteinander in Widerspruch stehen. Wir haben es auf diesem Gebiet eben überall mit einer bunten Mannigfaltigkeit zu tun.

Bevor ich aber nun weitere Folgerungen aus den obigen Ergebnissen ziehe, muß ich noch auf zwei Umstände hinweisen, die ihre Sicherheit beeinträchtigen können. Zunächst lag meiner Fragestellung die noch nicht bewiesene Annahme zugrunde, daß es sich bei den jedem Menschen innewohnenden *kinyamkela* oder *jini* um dieselben Wesen handele, die unter denselben Namen auch als Erreger von Krankheiten von den Saramo angesehen wurden. Ich bin heute überzeugt, daß der Saramo zwischen beiden keinen wesentlichen Unterschied macht. Trotzdem hätte ich damals diese Identifizierung erst als noch zu beweisen hinstellen müssen. Der andere Umstand ist der, daß ich bei Ausfüllung der ersten 5 Spalten noch nicht 9 Monate an der Küste, und bei den Besprechungen noch allein auf das den Männern allerdings allen geläufige Kisuaheli ausschließlich angewiesen war. Ich gab mir zwar redliche Mühe, nur solche Fragen zu stellen, auf die ich nicht mit einem kurzen Ja oder Nein abgespeist werden konnte, ob mir das aber in jedem Fall geglückt ist, ist mir umso mehr fraglich, als ich mich, so lange ich vor meinem Aufenthalt an der Küste in den Nyassaländern war, mit dem Kisuaheli noch nicht gründlicher befaßt hatte.

Muß ich so also zugeben, daß bei den Ergebnissen unwillkürliche Voraussetzungen und Eintragungen unbewiesener Vorstellungen nicht unbedingt ausgeschlossen waren, so ergibt sich trotzdem mancherlei, was als eine Erweiterung und Bereicherung der *kinyamkela*- und *jini*-Vorstellungen anzusprechen ist.

Der Saramo ist nicht nur davon überzeugt, daß es Geistwesen gibt, die in einen Menschen hineinfahren und ihn krank machen können, sondern er nimmt weiter an, daß solch ein Wesen von Anfang an in jedem Menschen wohnt. Daß es diese letzteren Wesen sind, die dann gelegentlich auch Krankheiten verursachen, das behaupten alle Gewährsmänner einstimmig. Daneben geht aus ihren Aussagen aber ebenso hervor, daß Krankheiten auch durch solche Geister derselben Art hervorgerufen werden, die erst bei besonderer Gelegenheit in den Menschen hineinfahren. Hier liegt ein Widerspruch vor, der vielleicht dann seine Erklärung findet, wenn diese Form des

Fragen beantwortet durch	1. einen etwa 18 jährigen christlichen Saramo 1904	2. einen seit vielen Jahren in Usaramo angesessenen ca. 25-jährigen Christen 1904	3. einen etwa 50jährigen christlichen Saramo 1904	4. einen etwa 30jährigen heidnischen Saramo 1904	5. einen etwa 20jährigen heidnischen Saramo 1904	6. einen etwa 30jährigen christlichen Saramo 1906
1. Hat jeder Mensch einen *kinyamkela* (oder sonstigen Geist) in sich, oder nur in Krankheitsfällen der Kranke?	Jeder Mensch, auch der Gesunde, hat einen *kinyamkela* in sich					Außerdem hat auch jeder Platz seinen *kinyamkela*
2. Seit wann?	Seit sich das Leben regt im Mutterleib	—	Sicher schon vor der Geburt			Seit der Geburt, manchmal auch erst später
3. Macht sich der *kinyamkela* schon vor der Geburt bemerkbar?	Nein. Aber manchmal läßt der *kinyamkela* der Mutter den *kimvuli* (Schatten) des Kindes nicht ein, dann wird ersterer ausgetrieben	—	Antwort ebenso wie unter 1	—	—	—
4. Wie ist das Verhältnis des *kinyamkela* zum *jini*? Wann kehrt der *jini* ein?	Bis das Kind Zähne kriegt, wohnt *kinyamkela* in ihm, dann macht er dem *jini* Platz	Vom Zahnen an außer dem *kinyamkela* auch *jini*		Antwortet wie 1	Antwortet wie 2 und 3	Bei Kindern nur *kinyamkela*, später beide
5. Wo waren diese Geister vorher?	In Bäumen (Besuchen auch Gräber!)	In Bäumen		—	In Bäumen	—
6. Können auch Geister, die früher in andern Menschen waren, wieder in einen Menschen fahren?	Ja, doch tun sie es nicht, wenn die Gräber gepflegt werden	—	Nein	—	—	—
7. Wer hat diese Geister geschaffen?	Gott schafft die guten, die Zauberer die bösen		Unerklärt. Die Zauberer könnens nicht	—	Gott	Gott
8. Haben die bösen Geister ein Oberhaupt?	?	Ja, ein männlicher *kinyamkela* über alle *vinyamkela*	Nein	?	Es soll ein männliches u. ein weibliches Oberhaupt geben	An jedem Platz gibts einen großen *kinyamkela*
9. Sind *kinyamkela* oder *jini* identisch mit	Beim lebenden Menschen nicht. Kommt es doch		Nein	Nein	Nein	Nein

der Seele des Menschen?	vor, so ist der Mensch irrsinnig					
10. Betet der Mensch zu seinem eigenen *jini?*	Ja	Nein	Ja	Nein	Ja, er soll ihn eine Weile in Ruhe lassen	Ja, er soll mitgehen und helfen
11. Wodurch macht sich *jini* oder *kinyamkela* im lebenden Menschen bemerkbar?	Verursacht Krankheit	—	Verursacht Krankheit	Verursacht Krankheit	Verursacht Krankheit und Tod, sticht Herz und Eingeweide	Verursacht Krankheit. Der Platz-*kinyamkela* auch auf Feldern etc.
12. Wie wird dem Schaden abgeholfen?	Durch Geisteraustreibung und Bannung in Bäume, Teiche und Seen					
13. Ist der so befreite Mensch dauernd frei?	Ja, die bösen Geister der Zauberer können nicht wieder hinein	—	Nein	—	Nein	—
14. Was wird beim Tode aus dem *moyo* (Herz, Seele) des Menschen?	Sie verwächst mit dem *jini*	—	Vergeht wie der Leichnam	Geht zu Gott, der sie ruft	Wird vom *zezela* zu Gott getragen, kommt aber bloß bis Koleo	Vergeht wie der Leichnam
15. Ist für den *jini* oder *kinyamkela* von seinem Verbannungsort eine Rückkehr möglich?	Aus Bäumen, ja. Aus Teichen, wenn er ganz früh einen Badenden überraschen kann		Ebenso, doch wird er auch den abends Badenden gefährlich	—	—	—
16. Können mehrere zugleich in einem Menschen hausen?	*jini*, ja	—	Nein	—	—	—
17. Wie erklärt sich die auffällige Gestalt des *kinyamkela?*	?	—	?	—	—	—
18. Gibt's ein Totenreich?	Kein einheitlicher Ort	—	Kein einheitlicher Ort	—	—	Kein einheitlicher Ort
19. Was wird einst aus all den Geistern werden?	Es wird immer so bleiben	—	Der Saramo kennt kein Ende für Geister und Menschen			—
20. In welcher Beziehung stehen *kinyamkela* und *jini* etwa zu den Werwölfen?	Haben nichts miteinander zu tun	—	Haben nichts miteinander zu tun	—	—	—

Geisterglaubens sich tatsächlich nur bei Küstenstämmen, bei denen fremder Import stets wahrscheinlicher ist als bei den Inlandstämmen, findet. In diesem Fall brauchten wir uns mit der Lösung des Widerspruchs auch ebenso wenig abzuquälen, wie das der Volksglaube selbst tut. Er eignet sich eben nur die Vorstellung an, soweit sie ihm paßt, hat aber an einer restlosen systematischen Eingliederung nur sehr wenig Interesse.

Der wichtigste Punkt aber dürfte der sein, daß von den sechs Gewährsmännern vier ausdrücklich erklären, daß der Mensch zu dem ihm selbst innewohnenden *jini* auch bete. Zwei sprechen sich sogar über den Inhalt solchen Gebets aus. Nach dem Heiden (5) bezweckt es, daß der Geist, etwa bei einer Stadtreise, zuhause bleibe, und nicht unterwegs Unheil anrichte. Nach der Aussage des Christen (6) soll es sich auch um Gebet um Beistand während der Reise handeln. In jedem Fall behaupten alle vier, daß solche Gebete vorkommen. Von den beiden andern, die das verneinen, ist der eine (2) kein geborener Saramo, so daß seine Aussage naturgemäß an Gewicht verliert.

Nach allem, meine ich, werden wir das Bild von den *kinyamkela*- und *jini*-Vorstellungen dahin vervollständigen müssen, daß der Saramo neben der Seele noch ein anderes Wesen als dauernd im Menschen wohnend annimmt, und daß das Wesen hier und da die Rolle eines Schutzgeistes übernimmt. Dabei dürfen wir natürlich nicht in dem bei uns gebräuchlichen Sinne von Schutzgeistern reden. Auch hier waltet für den Saramo die Vorstellung des bösen Geistes und die Furcht vor ihm entschieden vor. So wird es auch verständlich, daß, wo wir sonst der Auffassung begegnen, daß Geistwesen sich der Menschen annehmen, indem sie ihnen widerfahrenes Unrecht rächen (S. 62 ff.) oder den Unterdrückten Wohltaten erweisen (S. 134 ff.), dieselbe scheinbar in gar keinem näheren Zusammenhang mit den hier beschriebenen Kinyamkela- oder Dschinn-Vorstellungen steht.

Obwohl nun diese Form der Geistervorstellungen sich für den Saramo ganz seinen sonstigen Vorstellungen über die Geister der Verstorbenen eingliedert, so macht doch die scharfe Scheidung zwischen dem *moyo* (nicht nur anatomisch als Herz, sondern auch allgemein als Seele verstanden) und dem *kinyamkela* bezw. *jini* die Annahme irgend einer Form von Seelenwanderungsglauben unmöglich.

6. Die Sitte des *mwidzilo* in ihrem Zusammenhang mit der Ahnenverehrung.

Eine Sitte, bei der die Zusammenhänge mit den religiösen Vor-

stellungen, die zum Ahnenkult geführt haben, besonders deutlich vor Augen liegt, ist das Halten des *mwidzilo* (Kisuaheli: *mwiko)* bei den Saramo. Diese Sitte ohne weiteres als Totemismus anzusprechen, halte ich für die ostafrikanischen Bantu mindestens für verfrüht. Es ist ja richtig, daß ein großer Teil der fraglichen Gebräuche ziemlich wahrscheinlich solchen Vorstellungen entspringt, wie sie auch dem Totemismus zugrunde liegen. Da aber das Totem eigentlich doch nur das „Tier" bedeutet, unter dem sich die Sippe ihren Ahnherrn vorstellt, so würde man in Ostafrika, wenn man sich eben nicht auf Erklärung nur eines Teils der *mwiko*-Gebräuche beschränken will, jedenfalls den Begriff Totemismus ganz anders als in seiner eigentlichen Heimat bestimmen, und besonders von der Beschränkung auf das Seelentier ganz absehen müssen. Es erscheint mir daher bei dem gegenwärtigen Stande der ostafrikanischen Bantuforschung auch hier richtiger, von dem allgemeinen religionsgeschichtlichen Begriff zunächst abzusehen, und dafür die Sache selbst möglichst genau zur Darstellung zu bringen.

Das Wort *mwidzilo* weist seinem Ursprung nach ebenso wie das entsprechende *mudzilo* bei den Wabena (Bezirk Iringa) auf den Stamm *dzila* (nicht mögen oder nicht dürfen) hin. Derselbe Stamm findet sich auch im Herero als *z̭era* (verboten sein im religiösen Sinn), im Peli als *ila* (enthalten), im Duala als *ia, ii* (meiden, vermeiden) und auch im Suaheli als *zịla* (hassen, nicht mögen, meiden). (Vergl. hierüber C. Meinhof, Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen. 2. Aufl. 1910. Seite 219.) *Mwidzilo* wird also am besten als das Gemiedene, das zu Meidende wiedergegeben, immer als religiöses Verbot gedacht. Diesem negativen religiösen Brauch gegenüber kennt der Saramo aber auch ein positives religiöses Gebot, das genau auf derselben Linie liegt. Das ist das *nhambiko* (Kisuah. *tambiko).*

Tambika ist das religiöse Tun und Handeln im Gegensatz zum religiösen Meiden. Das *nhambiko* ist mir in einer sehr charakteristischen Form bekannt. Das Haupt der Sippe trägt als solches eine besondere Kopfbedeckung, eine Art Mütze, ähnlich der heute noch in Usaramo sehr allgemein üblichen Jumbenmütze. Diese Mütze, deren Tragen, wie ich höre, persischen Ursprungs sein soll, wird, soweit sie mit der Sitte des *nhambiko* in Beziehung steht, *kofia ya imuhenga* (Mütze des Vorfahren) genannt, da sie sich immer auf den ältesten Sohn vererbt. Dieser muß dann, sobald die Regenzeit herannaht, und die Felder bestellt werden, bei dieser Arbeit jene Kopfbedeckung tragen, um dadurch das Gedeihen der Feldfrüchte zu sichern.

Daß auch hier wieder schon den direkten Vorfahren ein Einfluß

auf die Fruchtbarkeit der Felder zugeschrieben wird, sei nur nebenbei festgestellt. Vor allem aber liegt bei diesem religiösen Gebot *(nhambiko)* die Beziehung auf die verstorbenen Vorfahren und damit sein Zusammenhang mit dem Ahnenkult klar zutage. Wir sind in vollem Recht, wenn wir bei dem religiösen Verbot *(mwidzilo)*, zumal sich auch dieses allgemein vererbt, ähnliche Beziehungen ohne weiteres annehmen.

Es gibt zwar neben dem erblichen *mwidzilo* noch ein anderes, das im einzelnen Fall vom Medizinmann angeordnet wird. Da aber aus den früheren Ausführungen zur Genüge hervorgeht, daß ja auch das ganze Treiben der Medizinmänner im engsten Zusammenhang mit dem Ahnenkult steht, so liegen trotzdem beide auf derselben Linie, und der Unterschied zwischen beiden ist für uns hier belanglos.

Mwidzilo können sehr verschiedenartige Dinge sein. Sehr oft verbietet es den Genuß des Fleisches besonderer Tiere, des Rebhuhns, der Ratte, der Zwergantilope u. a. Oft sind auch nur einzelne Teile der Tiere verboten, wie der Kopf, oder das Verbot betrifft nur gewisse Arten der Zubereitung. Oft fallen aber auch ganz andere Dinge unter das Verbot, z. B. das Durchwaten eines Flusses. Ja, in einem andern Teile Ostafrikas fand ich einmal das *mwidzilo*, Speisen zu genießen, die in den ersten Tagen nach dem Schmieren der Hauswände im Hause selbst zubereitet werden. Verachtung des *mwidzilo* soll Krankheiten verursachen, meistens Hautkrankheiten, besonders solche am Kopf, die zum Ausfall des Haares führen.

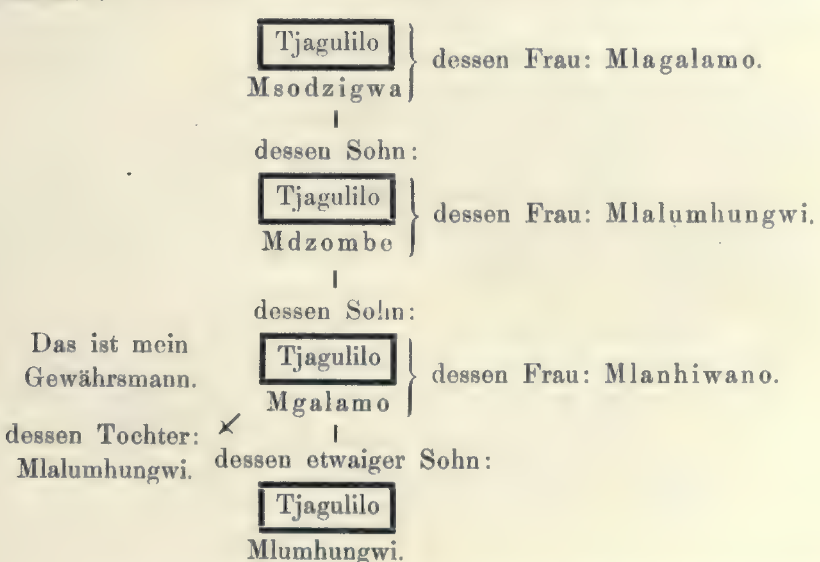
Was die Vererbung des *mwidzilo* angeht, so liegt diese Sache insofern etwas verwickelt, als wir es in der Landschaft Usaramo in der Hauptsache mit zwei zwar verwandten aber doch nicht in allem genau dieselben Gebräuche beobachtenden Stammverbänden zu tun haben, den eigentlichen Saramo und den Ndengeleko. Gerade auf dem Gebiet der verwandtschaftlichen Beziehungen weichen diese beiden Stämme nun aber voneinander ab.

Einer meiner oben wiederholt zu Worte gekommenen Gewährsmänner heißt: Tjagulilo Mgalamo. Der erste dieser beiden Namen ist der vom Vater ererbte, der auf ihn als den ältesten Sohn übergegangen ist. Diese Art Namen vererben sich immer nur auf den ältesten Sohn. Die andern Söhne eröffnen in der Beziehung immer eine neue Linie, so daß es verständlich wird, wie es auch in Usaramo ältere und neuere Familiennamen (der Ausdruck trifft es nicht genau) gibt.

Der Name Mgalamo aber ist der eigentliche Familienname *(mtala)*. Daneben kommt noch eine dritte Bezeichnung vor, die zwar nicht

als Name dieses selben Mannes gilt, sondern die seine Geschlechtszugehörigkeit *(lukolo)* bezeichnen soll. Er heißt nämlich zwar nicht mit etwaigem dritten Namen Mlumhungwi, man sagt aber, er ist ein Mlumhungwi. Diese Bezeichnung der Geschlechtszugehörigkeit des Vaters kehrt dann bei seinen Kindern als Familiennamen wieder *(mtala)*. Sein Sohn heißt Tjagulilo Mlumhungwi, wie der Vater Tjagulilo Mgalamo hieß. Das *lukolo* des Vaters wird bei ihm zum *mtala*. Ähnlich ist es bei seiner Tochter, die Mla(mutala)-lumhungwi genannt wird.

Um nun ein klares Bild davon zu bekommen, wie diese *mtala*- und *lukolo*-Bezeichnungen entstehen, machen wir uns die Sache am besten an dem Stammbaum des Mannes klar. Ich beginne mit seinem Großvater:



Daraus ergibt sich, daß der Sohn stets, trotz der ununterbrochenen Vererbung des Namens Tjagulilo als zum Geschlecht *(lukolo)* der Mutter gehörig angesehen wird. Das kommt dann durch Übergang dieses *lukolo* zum Familiennamen *(mtala)* bei den Enkeln ganz klar zum Ausdruck. Für *lukolo* ist die Geschlechtszugehörigkeit der Mutter, für *mtala* die der Großmutter entscheidend. Überall begegnen wir deutlichen Kennzeichen des Mutterrechts.

Neben dieser Art der Namenvererbung, wie sie bei den Saramo üblich ist, findet sich aber auch eine andere, die die Ndengeleko innehalten. Da geht der Familienname des Vaters immer auch auf

das Kind über. Ganz klar sehe ich in dieser letzteren Sache aber noch nicht.

Das *mwidzilo* nun vererbt sich, so weit ich das bisher habe feststellen können, immer zugleich mit dem zum *mtala* werdenden *lukolo* vom Vater auf die Kinder, scheint aber, da der Saramo wohl mit wenig (einer?) Ausnahmen nur je ein *mwidzilo* hat, beim Vater zu ruhen. Nach andern Mitteilungen aber soll sich das *mwidzilo* stets einfach vom Vater auf die Kinder vererben, würde darnach also nur bei den Ndengeleko zugleich auch dem *lukolo* folgen, bei den Saramo aber unabhängig von der Geschlechtszugehörigkeit (*lukolo*) sein. Das will mir aber wenig wahrscheinlich erscheinen.

Sehr verwirrt wird die Frage zudem dadurch, daß zu dem ererbten *mwidzilo* in vielen Fällen noch ein vom Medizinmann besonders angeordnetes hinzutritt.

Bei den bisher sich hier und da widersprechenden Ergebnissen in diesem Punkt muß ich zunächst auf Feststellung eines definitiven Ergebnisses verzichten.

Welche Rolle im Leben der Saramo die *mwidzilo*-Gebräuche indes spielen, das zeigt sich sehr deutlich in dem Märchen von Kwege und Bahati, das ich nach mündlicher Erzählung niedergeschrieben habe, und hier folgen lasse:

Kwege und Bahati.

Kulawileni kulawa munhu mbigalo, kasola mwehe wake mtala wake mulamuwingu. Wakala, wakala hata wapata mwana tagwa dyake Kwege. Naino Mulamuwingu kana lumbu yake, kokala isi ingine na Mulamuwingu kokala isi ingine.

Es war einmal ein Mann, der nahm eine Frau aus dem Geschlecht *uwingu*. Sie saßen und wohnten, bis sie einen Sohn bekamen, der hieß Kwege. Und Mulamuwingu hatte einen Bruder, der wohnte in einem andern Land als Mulamuwingu.

Avidya ino inkasano kafa, kasigala imwehe na mwanage Kwege. Wakala. Hata naidya Mulamuwingu mwidzilo wake mvula, yahamtovela mvula kofa.

Der Mann starb und es blieb seine Frau und ihr Sohn Kwege zurück. So wohnten sie. Und Mulamuwingus Verbotenes (*mwidzilo*) war der Regen; wenn er sie trifft, so muß sie sterben.

Siku dimoja utjana imvula kakika kolonga: mwanangu Kwege, utjole gwe kumgunda wetu ukabawe

Eines Tages stand Regen am Himmel und sie sagt: Mein Sohn Kwege, geh du auf unser Feld,

mayungu widze uteleke kidie. Imwana Kwege kalema: „oko, baye! go mamo! ndema gwe!“ Imama munhu kolonga: „niye nodumba umwidzilo wangu wa imvula, nihagenda kumgunda nofa.“ Baho behibehi hana mbwiga wao kana mtumwa wake tagwa dyake Bahati. Kalonga: „niye notjola kuna umgunda wenu habawe gamayungu, mwidze, mteleke, mudye.“ Katjola kabawa kawagalila wateleka wadya.

pflücke Kürbisse, komm wieder, koche sie und wir wollen sie essen. Der Sohn Kwege aber wollte nicht: „Oho, nein, du Mutter, ich will nicht.“ Seine Mutter sagt: „Ich fürchte mein *mwidzilo*, den Regen; wenn ich aufs Feld gehe, so werde ich sterben.“ Da nahebei aber war ihr Freund und der hatte einen Sklaven mit Namen Bahati. Der sagte: „Ich will auf euer Feld gehen, die Kürbisse pflücken, dann kommt, kocht und eßt.“ Er ging, pflückte, brachte sie ihnen, sie kochten und aßen.

Mitondo yagwe vivo Mlamuwingu kamlongela mwanage Kwege: „genda kumgunda, kabawe gamayungu, widze, uteleke, tudye.“ Lakini Kwege kalema vingine kutjola kumgunda. Mama munhu kalonga: „notjola basi, nihafa mwana gweye udyone.“ Katjola kumgunda Mlamuwingu na kudya kumgunda kuduhu na ñanda behi. Yovika kumgunda, diwingu didza dyemvula dimtovela Mlamuwingu kafa basi.

Am andern Tage sagte Mlamuwingu ebenso zu ihrem Sohn Kwege: „Geh aufs Feld, pflücke Kürbisse, komm, koche, und laß uns dann essen.“ Aber Kwege weigerte sich wieder aufs Feld zu gehen. Seine Mutter sagte: „Gut, ich werde gehen, wenn ich aber sterbe, so wirst du es sehen(?).“ Mlamuwingu ging aufs Feld, aber dort auf dem Feld war keine Hütte in der Nähe. Sie kam aufs Feld, eine große Regenwolke kam, traf Mlamuwingu und sie starb.

Aidya Kwege kalolela didzuwa diswa mamaake habwelile, hata mitondo yagwe hamwene mamaake, kolila: „mama kafa, mama kafa!“ Kakema idya mtumwa wa mbwiga wa mamaake na tataake, idya Bahati kamlongela: „Bahati gwe, kitjole ungale kwa mdjomba Muwingu.“ Kalonga: „Haya.“ Nedya Bahati keha ñhani naidya Kwege

Kwege sah die Sonne untergehen, ohne daß seine Mutter zurückgekehrt war, auch am andern Morgen sah er sie nicht. Da weint er: „Mutter ist tot! Mutter ist tot!“ Er rief den Sklaven des Freundes seiner Mutter und seines Vaters, den Bahati, und sagte zu ihm: „Bahati, wir wollen gehen, bring mich zu meinem

kanoga ṅhani, na Bahati kabule nenguo kavala kikumbi kidododo. Basi nedya Kwege mwidzilo wake digogo kutambuka, yakatambuka kofa. Watjola. Kamlongela aidya Bahati: „Bahati gwe, niye kongala kwa mdjomba, lakini muli indzila kihavika gogo unhambuse.“ Kalonga: „Haya“

Onkel Muwingu.“ Der sagte: „Los“. Bahati aber war sehr häßlich und Kwege sehr schön, und Bahati hatte kein Zeug, sondern trug einen kleinen Lappen. Und Kweges *mwidzilo* war einen Baumstamm übersteigen; wenn er hinüberschreitet, so muß er sterben. So gingen sie, und er sagte zu Bahati: „Du, Bahati, du bringst mich zum Onkel, aber wenn wir auf dem Wege an einen Baumstamm kommen, so trag mich hinüber.“ Der sagte: „Einverstanden.“

Watjola wavika digogo. Kwege kolonga: „Haya, Bahati, umhape!“ Bahati kolonga: „golela na niye inguo imonga, kileka nikupape.“ Kamgolela inguo kamtambusa digogo dimonga. Hata watjola kumwande kavika migogo mingine midatu gahamonga kamlongela: „haya, Bahati, nhambusa imigogo ino imidatu.“ Bahati kalonga: „tjeyi! golela na niye inguo datu, imonga niigubike, ye kabili mhape kumgongo ye kadatu ngelekedze.“ Kamgolela Kwege dzinguo ndatu.

So gingen sie und kamen an einen Baumstamm. Kwege sagt: „Los, Bahati, heb mich hinüber.“ Bahati sagt: „Gib mir ein Kleid, dann will ich dich hinüberheben.“ Da gab er ihm ein Kleid und er hob ihn über den einen Baumstamm. Dann gingen sie weiter, und er kam an drei andere Baumstämme auf einer Stelle und sagte zu ihm: „Los, Bahati, trag mich über diese drei Baumstämme.“ Bahati sagte: „Ha, gib mir drei Stücken Zeug, mit dem einen will ich mich bedecken, das zweite über den Rücken tragen und das dritte drüber hängen lassen.“ Kwege gab ihm drei Stücken Zeug.

Watjola hata kumwande wavika digogo dimonga kalonga: „Haya Bahati nhambusa!“ Bahati kalonga: „na niye golela ivitindi, mvale magulu gangu.“ Kavula ivitindi kamgolela, Bahati kavala kamtambusa digogo. Watjola kumwande wavika imigogo habehibehi na ha-

So gingen sie weiter und kamen wieder an einen Baumstamm, und er sagte: „Los, Bahati, heb mich hinüber!“ Bahati sagte: „Gib mir den Fußschmuck, daß ich ihn auf meine Füße ziehe.“ Da zog er den Fußschmuck ab und gab ihn ihm, Bahati zog ihn an und hob

mdjomba wake Kwege, aidya Muwingu, kolonga: „Bahati, idzo, unhambuse imigogo, hamdjomba sambikivika kwa maana, mamo kamhetela, uhatjola kwa mdjomba wako uhavika imigogo mingi, sambikuvika. Na vino imigogo ino hano mingi, sambimvika kwa mdjomba.“

ihn über den Baumstamm. Sie gingen weiter und kamen zu Baumstämmen nahe bei Kweges Onkel, dem Muwingu, und er sagte: „Bahati, komm, hebe mich über die Baumstämme, wir werden gleich beim Onkel sein. Denn meine Mutter hat mir erzählt: Wenn du zu deinem Onkel gehst und wenn du zu vielen Baumstämmen kommst, dann bist du gleich da. Und so sind hier viele Baumstämme, gleich werde ich beim Onkel sein.“

Naidya Bahati kolonga vino: „ungolele dzinguo dzako dzose hata na usalu wako wose hata nikutambuse, uhalema basi kala bahano.“ Naidya Kwege kamgolela dzinguo dzose na usalu wose, heyo kabule nenguo, kasola ikikumbi kidododo kavala. Bahati kavala dzinguo dza Kwege na usalu wa Kwege wose. Kwege kafana ndio Bahati, Bahati kawa ndio Kwege.

Und Bahati sagte: „Gib mir alle deine Kleider, auch deine Perlen, dann will ich dich hinübertragen. Wenn du nicht willst, gut, so bleib hier.“ Und Kwege gab ihm alle seine Kleider und alle Perlen, so daß er kein Zeug mehr hatte. Da nahm er den kleinen Lappen und bekleidete sich damit. Bahati aber legte Kweges Kleider an und alle seine Perlen. Kwege erschien wie Bahati und Bahati war Kwege.

Wavika hadya hakaye ha mdjomba wake Kwege. Wowona wageni wokala hasi oweñha mikeka wokalila. Aidya Bahati komlonga Kwege: „gweye kuna kikumbi kolonda kukala mumkeka? Haya, kala hasi.“ Aidya Kwege kokala hasi, aidya Bahati kokala mumkeka.

So kommen sie dort bei dem Hause von Kweges Onkel an. Sie sehen die Fremden, wie sie an der Erde sitzen, sie geben Matten und sie setzen sich darauf. Bahati aber sagt zu Kwege: „Du Lump willst auf der Matte sitzen? Schnell, setz dich auf die Erde.“ Kwege setzt sich auf die bloße Erde und Bahati sitzt auf der Matte.

Idya Muwingu koudza: „avino mwe, kina nani?“ Aidya Bahati

Muwingu fragt: „Nun ihr, wer seid ihr?“ Bahati sagt so: „Ich

kolonga vino: „Niye mwihwago, mwanage Mlamuwingu, na ino mtumwa wetu kamuleka lumbu yako Mlamuwingu. Avino mamo kafa na tata kafa na niye nidza niudza indzila hata mvika kuno, niye nene, mwihwago, kweli, basi.“

Naidya imdjomba a munhu kadeñhelela: mwihwangu kabaha kedza na mtumwa wetu Bahati. Wasola umpunga woteleka wadye iwageni. Lakini aino Bahati yasolile dzinguo dza Kwege yavalile heyo kagalamuka ndio Kwege; aino Kwege yali bule inguo, kagalamka ndio Bahati. Kolonga vino idya Bahati: „gwe mdjomba ino Bahati ngolele imhumba yadye na hombo niye ndiye umpunga.“ Kolonga: „haya.“ Wamala kumgolela imhumba aidya Kwege, wamtenda ndio Bahati, aidya Bahati wamtenda ndio Kwege.

Hata imitondo imiyagwe aidya Bahati komlongela mdjombaake Mwingu: „Aino Bahati yatjole kumgunda kwamila ndege, wodya umuhunga wako, gwe mdjomba.“ Na idya Muwingu kagidza kweli iyo mtumwa, kumbe vidya yosola mwihwage yomtenda iyo Bahati, yosola Bahati yomtenda iyo mwihwage Kwege.

Na idya Kwege katjola kudya kumgunda kwamila iwa ndege. Vyo-

bin dein Neffe, Mlamuwingus Sohn, und das ist unser Sklave, deine Schwester Mlamuwingu hat ihn hinterlassen. So sind nun Mutter und Vater tot, und ich bin gekommen, habe den Weg erfragt, bis ich hier angelangt bin, ich bin ich, dein Neffe, ganz gewiß.“

Und der Onkel freute sich: Mein Neffe ist hier, er ist gekommen mit unserm Sklaven Bahati. Da nahmen sie Reis und kochten ihn, damit die Gäste essen sollten. Aber Bahati hatte die Kleider Kweges genommen und angezogen, er hatte sich in Kwege verwandelt, Kwege aber hatte keine Kleider, er war zu Bahati geworden. Da sagt Bahati: „Du, Onkel, diesem Bahati gib den schlechten Reis zu essen und mir den guten.“ Der sagt: „Einverstanden.“ So gaben sie dann wirklich dem Kwege den schlechten Reis, sie behandelten ihn, als ob er Bahati wäre, den Bahati behandelten sie wie Kwege.

Am andern Morgen sagt Bahati zu seinem Onkel Mwingu: „Bahati kann aufs Feld gehen und die Vögel scheuchen, sie fressen deinen Reis, Onkel.“ Und Muwingu meinte wirklich, es sei der Sklave, hatte er doch richtig seinen Neffen genommen und wie Bahati behandelt, und Bahati genommen und wie seinen Neffen Kwege behandelt.

Und Kwege ging dort aufs Feld, um die Vögel zu scheuchen.

genda kudya kumgunda kokwamila iwandege, iwandege wengi na idya Kwege kolava mahodzi kolila kokwimba lwila lwake avino:

„Kwege, nolila, nolila,
kilongile ndege.

Kwege nolila nolila,
kilongile ndege.
Umwiko we kigogo,
nolila kilongile ndege.
Womboka dzinguo,
womboka usalu,
womboka ivitindi,
nigalamka niye Bahati.
Bahati kagalamka iyo Kwege.
Nolila kilongile ndege!“

Hatjana haliulingo baho yeimbile ulwila na idya mamaake, yafile, kagalamuka dege na idya tataake, yafile, kagalamka dege, wokwidza bahadya hayalo imwanao wolonga:

„Lo! Aino Muwingu kamsola Bahati kamtenda mulungwana, aino mwihwage kamtenda mtumwa! Habali?“

Vino na idya Kwege kalonga vino: „uudya umwidzilo wa digogo, na niye nimsola Bahati yangale kwa mdjomba. Amudya mdzila imigogo mingi, aidya Bahati kasola dzinguo dzangu dzose na niye kangolela ikikumbi tjake heo. Basi. Kitjo mvalile kigenda hadya hamdjomba, niye kanyagidza nene mtumwa aidya Bahati kamwagidza iyo mwihwage Kwege.“

Wie er dort aufs Feld geht, um die Vögel zu scheuchen, da sind's viele Vögel, und Kwege weint und klagt und singt sein Lied:

„Ich Kwege weine, weine,
In der Vogelsprache (?).
(wörtlich: was der Vogel sagte [?])
Ich Kwege weine, weine,
In der Vogelsprache.
Du *mwidzilo,* du Baumstamm,
Ich weine in der Vogelsprache.
Sie nehmen mir die Kleider,
Sie nehmen mir die Perlen,
Sie nehmen mir den Fußschmuck,
Ich bin in Bahati verwandelt,
Bahati ist Kwege geworden.
Ich weine in der Vogelsprache!“

Und seine tote Mutter war in einen Vogel verwandelt, und sein verstorbener Vater ebenso. Die kommen dorthin, wo ihr Kind war, und sagen:

„Nanu! Muwingu hat Bahati genommen und wie einen Freien behandelt, diesen seinen Neffen aber wie einen Knecht? Wie kommt das?“

Da erzählte denn Kwege so: „Jenes Baumstamm-*mwidzilo,* ich hatte Bahati genommen, er sollte mich zum Onkel bringen. Dort auf dem Wege sind viele Baumstämme, Bahati nahm alle meine Kleider und mir gab er seinen Lappen. Den habe ich umgenommen, und wir sind dort zum Onkel gegangen, mich hielt er für den Sklaven, Bahati aber hielt er für seinen Neffen Kwege.

Itata munhu hapumunha dibawa dimonga kalava dzinguo kamwiṅha mwanage Kwege, kapumunha kabili dibawa diyagwe kalava usalu na ivitindi na gamavuta kamwiṅha mwanage. Aidya nayo imama a munhu apumunha dibawa idyake kalava na heo umuhunga wipile na inyama na imboga, yadile mwanage. Avidya Kwege diye umuhunga na inyama wasola madzi womodza wȯmbakadza gamavuta wamala womlongela mwanao: „waleke ndege waudye umuhunga wake iyo Muwingu, kasola Bahati kamleka hakaye, agweye wakwidza kwamila iwandege! Leka!“

Sein Vater schlug mit einem Flügel und holte Zeug heraus und gabs seinem Sohn Kwege, dann hob er zum zweiten Mal den andern Flügel und holte Perlen, Fußschmuck und Öl heraus und gab es seinem Sohn. Und auch seine Mutter hob einen Flügel und holte gargekochten Reis, Fleisch und Gemüse heraus, daß ihr Sohn esse. Als Kwege den Reis und das Fleisch gegessen, nahmen sie Wasser, wuschen ihn und salbten ihn mit Öl. Als sie damit fertig waren, sagten sie zu ihrem Sohn: „Laß die Vögel, sie mögen Muwingus Reis fressen, er hat Bahati genommen und ihn zuhause gelassen, und dich läßt er die Vögel scheuchen! Laß sie!“

Na idya Kwege wakala nayo mwanao hata didzuwa diswa. Walonga: „basi, totjola ukaye kumwetu, ua gweye genda ukaye kumwenu.“ Ayo yotjola hakaye kumwao na hewo wotjola.

Und so saßen sie mit ihrem Sohn Kwege bis Sonnenuntergang. Da sagten sie: „Gut, wir gehen nachhause zu uns und du geh nachhause zu euch.“ Der geht heim, und sie gehen auch.

Yokuwa mdzila aidya Kwege kasola dzinguo ivitindi usalu yogenda kafisa kasola kikidya ikikumbi tjake kavala kabwela hakaye yao. Womlonga: „Gweye Bahati, kupata kwahi lelo gamavuta gaubakale, kuleka iwandege kwamilia kugenda ulonda mavuta! Hebu!“ Na idya Kwege kalema kuwalongela: „mamo yangolele“, kalonga: „niye hibakale mavuta bule, mwayanguni.“

Als Kwege auf dem Wege war, nahm er das Zeug, den Fußschmuck und die Perlen, ging hin und verbarg sie und nahm jenen seinen Lappen, legte ihn an und kehrte nachhause zurück. Da sagen sie zu ihm: „Du, Bahati, wo hast du heut das Öl bekommen, mit dem du dich gesalbt, du hast die Vögel nicht gescheucht und bist gegangen und hast dir Öl verschafft, oder nicht?“ Kwege wollte ihnen nicht sagen: „Mutter hat's mir gegeben.“ So

sagte er: „Ich habe mich nicht mit Öl gesalbt, meine Freunde."

Kawasa usiku utja mitondo katjola kukudya kwamila dzindege. Didzuwa dikwalika, iwandege wengi, kemba kabili luludya lwila lwake:

Er schlief die Nacht hindurch und am Morgen ging er wieder eben dorthin, die Vögel zu scheuchen. Die Sonne stieg höher und der Vögel waren es viele, da sang er wiederum jenes sein Lied:

„Kwege nolila, Kwege nolila, nolila, kilongile ndege, umwiko wa digogo, wamboka dzinguo ivitindi usalu, nolila kilongile ndege!"

„Ich Kwege weine, ich Kwege weine, ich weine in der Vogelsprache, das Baumstamm-*mwidzilo*, sie haben mir die Kleider, den Fußschmuck und die Perlen genommen, ich weine in der Vogelsprache!"

Na idya imama a munhu na itata a munhu wahulika kulila kwake wedza walonga: „Dzinguo dza mayo dza kwahi?" Na heyo kolonga: „wamboka kukudya ukaye". Kumbe vidya yafisile. Itata a munhu kapumunha dibawa kalava dzinguo usalu ivitindi, neimama munhu kalava umuhunga wipile na inyama ipile, hadya yodzija baho wa kala.

Und seine Mutter und sein Vater hörten sein Weinen, kamen und sagten: „Wo sind die gestrigen Kleider?" Und er sagte: „Dort zuhause haben sie sie mir genommen". Und dabei hatte er sie doch versteckt. Sein Vater hob den Flügel und holte Kleider, Perlen und Fußschmuck heraus, und seine Mutter holte garen Reis und gekochtes Fleisch hervor. Da aß er das und sie saßen so.

Na idya Muwingu ka nayo mwanage, kalonga: „na niye notjola kumgunda hamlole Bahati".

Muwingu aber hatte einen Sohn, der sagte: „Ich will auch aufs Feld gehen und nach Bahati sehen."

Yogenda kudya kamvika yavalile dzinguo usalu ivitindi, yakalile hasi, na idya imidege ikalile igalamka. Na idya imwana kadumba kuvika kabweleyanya.

Er geht hin, und so traf er ihn, wie er die Kleider, Perlen und den Fußschmuck angelegt hatte, und er an der Erde saß, und die Vögel saßen und waren verwandelt. Und der Sohn fürchtete sich und eilte zurück.

Yogenda kamlongela tata wake:

Er kommt zum Vater und sagte

„Aidya Kwege kumbe vidya, go tata, ndio Bahati, aidya Bahati iyo Kwege“.

zu ihm: „Der Kwege, Vater, ist nun doch Bahati, und der Bahati ist Kwege!“

Itata a munhu kalonga: „We nyoko! aidya mtumwa yakawe mulungwana? Habali?“

Sein Vater sagte: „Du Schafskopf, der Sklave sollte ein Freier sein? Wieso?“

Hiwo aidya imwana kolonga vino: „Bule, go tata, gwe, nimvika yakalile na lumbu yako Mlamuwingu na mlamu wako kumgunda, wolonga, kasola Bahati kamvika hakaye aino Kwege yedze kwamila ndege, habali?“

Da sagte der Sohn: „Nein, du Vater, ich habe ihn getroffen wie er mit deiner Schwester Mlamuwingu und deinem Schwager auf dem Felde saß. Sie sagen, er hat Bahati genommen, er kam zu ihm in sein Haus, dieser Kwege soll die Vögel scheuchen, warum?“

Aidya naye itata a munhu kalonga vino: „Haya kitjole kikamsepe“. Wagenda kudya kumgunda, kavika lumbu yake Mlamuwingu na mlamu wake wawadya, wafile umwaka, wamala wevisa hata didzuwa diswa. Aidya Mlamuwingu na mkasano wake wompodza mwanao wotjola, na heo yotjola.

Sein Vater sagte: „Los, wir wollen sehen und ihm auflauern.“ Sie gingen dorthin aufs Feld, er traf seine Schwester Mlamuwingu und seinen Schwager, gerade die, die schon lange tot waren, und sie versteckten sich, bis die Sonne unterging. Mlamuwingu und ihr Mann nahmen dann Abschied von ihrem Sohn und gingen, und auch er ging.

Yokwinuka aidya Kwege yokuwa mdzila yobaguka yogenda hayafisaga dzinguo; aidya mdjomba a munhu kagumhuka yogenda kamgoga. Kolila kolonga: „ndema ndekeseni“!

Da macht sich Kwege auf und als er auf dem Wege ist, geht er dorthin, wo er das Zeug verborgen hatte. Sein Onkel aber sprang auf und ergriff ihn. Da schrie er und sprach: „Ich will nicht, laßt mich!“

Na idya imdjomba a munhu kolila kolonga: „Kumbe gwe gwegwe mwihwangu, kumbe didya didyo Dibahati! Habari ulemile kulonga mwaka bahadya? Muleke lelo nogenda kumkoma“.

Und sein Onkel weinte und sprach: „So bist du dennoch mein Neffe, und jener Kerl ist der alte Bahati! Warum hast du mir das hier nicht schon lange gesagt? Laßt, heute will ich gehen und ihn töten.“

Avidya wavika hata behibehi na hakaye kamlonga aidya mwanage:

Als sie nahe an ihr Haus gekommen waren, da sagte er zu

wevise kukuno kundzila, niye mvike hakaye.

seinem Sohn: „Versteckt euch hier am Wege, ich will zu Hause ankommen."

Yavikile hakaye yogenda komkema aidya Bahati: „a gweye!"

Als er zuhause ankam, ging er und rief den Bahati: „Du da!"

Aidya Bahati kolonga vino: „Habali gwe mdjomba?"

Bahati sagt: „Was ist los, Onkel?"

Im folgenden Teil, dessen Wortlaut ich zur Zeit nicht ganz klar stellen kann, wird dann geschildert, wie Muwingu dem Bahati mit kochendem Wasser zu Leibe geht und ihm dasselbe über den Kopf gießt. Dann sagt er:

„Kumbe gweye mtumwa kumbe idya iyo mwihwa wangu, yokalila kugaya, gweye udya bule hakaye, lelo kofa."

„So bist du doch ein Sklave, so ist jener doch mein Neffe, der im Elend sitzt, du ißt ohne Grund hier im Hause, heute stirbst du."

Na idya Bahati kabule mbuli ya kulonga kamkuguta: „go bwana! go bwana!"

Und Bahati konnte nichts mehr sagen und brüllte nur: „Du Herr! Du Herr!"

Yodziga baho kawatuma wanhu wagenda kumpapa mwihwage aidya Kwege kundzila, okwidza nayo hakaye. Mwingu kodeñhelela katumbika ngoma kakemelela wanhu wokwidza womlola mwihwage Kwege.

Und er sandte Leute um seinen Neffen einzuholen vom Wege, den Kwege, und sie kommen mit ihm zum Hause. Mwingu freute sich sehr, veranstaltete ein großes Fest und rief die Leute zusammen, die kamen und sahen seinen Neffen Kwege.

Baho lumalile lusimo lwangu.

Hier ist mein Märchen zu Ende.

Dies Märchen, das uns unwillkürlich in etwas an das Märchen von der Königstochter erinnert, die Gänsemagd spielen mußte, ist in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung für das Verständnis der Saramo. Kwege ist im Grunde ein recht unangenehmer und widerwärtiger Geselle. Er benimmt sich seiner Mutter gegenüber sehr wenig schön, veranlaßt indirekt sogar ihren Tod. Und als die Eltern sich nachher seiner dennoch annehmen, da dankt er ihnen die Wohltaten noch dazu dadurch, daß er sie belügt. Trotzdem kann es ihm auf die Dauer nicht schlecht gehen, denn er hält das *mwidzilo.*

Der Saramo weiß zwar sein irdisches Wohlergehen abhängig von denen, die er *milungu* (Geister) nennt, aber deren Wohlwollen erwirbt er sich nach seiner Meinung in der Hauptsache nur durch Beobachten der vorgeschriebenen religiösen Sitten und Gebräuche,

und nur ganz selten finden sich Andeutungen, daß die Gottheit auch auf dem moralischen Gebiet Forderungen stellt. Durch religiöse Zeremonien der einen oder anderen Art glaubt er sich stets sichern zu können, und das ist ihm die Hauptsache.

Damit hängt es auch zusammen, daß er, wenn er eine neue Religion annimmt, in den meisten Fällen einer solchen zufallen wird, die ihm bei Beobachtung gewisser religiöser Zeremonien Frieden und Seligkeit verspricht.

Vor allem aber geht aus dem Märchen deutlich hervor, wie das Halten des *mwidzilo* in engem Zusammenhange mit dem ganzen Ahnenkult steht. Daß das *mwidzilo* oft als Verbot des Fleisches gewisser Tiere auftritt, legt nun ja die Vermutung nahe, daß der Saramo diese Tiere in einen Zusammenhang mit seinen Vorfahren bringt. Daß er sich aber stets unter diesen Tieren seinen eigenen weiter existierenden Ahnherrn vorstellt, das zu behaupten, dazu reicht trotz allem das mir bekannte Material nicht aus.

Zwar reden die Saramo hier und da von Verwandlungen eines Menschen in ein Tier und umgekehrt. So gibt es neben dem oben erzählten Märchen, wo die Eltern nach dem Tode in Vogelgestalt wieder sichtbar werden, noch ein anderes, in welchem eine Schildkröte auftritt, die eine Häuptlingstochter heimführt, nachdem sie beim Erklettern einer hohen Fahnenstange alle anderen Bewerber geschlagen hat, und die dann endlich zur Freude der erst natürlich tief traurigen Gattin sich als richtiger Mensch entpuppt. Zwar erzählen sich die Saramo von Leuten, die sollen Schlangen machen können. Die bleiben dann, wenn der Mensch selbst ausgehen muß, als Haus- oder Feldhüter zurück. Auch glaubt der Saramo an zeitweise Verwandlung eines Menschen in einen Löwen (*kisimbamdji* oder *simbaukoa*, letzteres ziemlich wörtlich etwa mit Löwenhäuter zu übersetzen. Hierbei haben wir es mit richtigem Werwolfaberglauben zu tun.) Und endlich kommen wir in dem, was später über Kolelo zu sagen sein wird, selbst zu der Vorstellung, daß in diesem Falle wenigstens der Geist eines Urahns Schlangengestalt angenommen, und daß zwischen dieser Schlange und einer Frau eine richtige Ehe eingegangen werden konnte. Allein das alles will mir doch noch nicht ausreichend erscheinen, um als sichere Vorstellung der Saramo hinzustellen, daß dieselben nun auch in dem oft durch das *mwidzilo* verbotenen Tier ihren eigenen Ahnherrn verkörpert zu sehen glauben. Unmöglich ist es allerdings nicht.

Auch die Familiennamen der Saramo bieten, soweit ich sehe, keinen bestimmten Anhaltspunkt nach dieser Richtung. Wir haben in Usaramo folgende Familiennamen:

Wamalonda, Wavilindi, Wabena, Wanyani, Wavilalu, Wanhamba (Kamba), Walukali, Wavilima, Wamlali, Wanyagatwa, Waluvule, Wanhalamu, Wasume, Wanhalekwa, Wachongwe, Wadzombe, Wanhiwano, Wasodzigwa, Wagalamo, Walumhungwi u. a.

Daß der Name einer dieser Familien nach dem eines bestimmten Tieres genannt ist, wage ich in keinem einzigen Fall mit Sicherheit zu behaupten. Eine ganze Reihe von ihnen weisen auf andere Volksstämme hin, z. B. Wabena, Wanhamba u. a. Zwar erklärt nun das Volk selbst diese letzteren Namen heute z. T. anders, aber auch diese Volksethymologie führt uns, soweit ich bisher sehe, nicht weiter in der Richtung auf das Totem.

Es ist Sitte, daß die Frauen im späteren Leben diejenige alte Frau, die sie seinerzeit über ihre Pflichten als Ehefrau unterrichtet hat, nicht mehr bei ihrem eigentlichen Namen nennen dürfen. Sie müssen ihn umschreiben. So machen sie denn aus Mlamubena z. B. Mlambingula (beide Stämme bedeuten: zerbrechen), aus Mlamadzengo (*madzengo* Baupfähle) Mlamsimiko („aufgerichtetes") usw.

Diese Art der Namenerklärung ist nun ja nicht ganz einwandsfrei. Ist die ursprüngliche Bedeutung eines Namens verloren gegangen, so macht sich die Volkssprache überall ihre eigenen Erklärungen zurecht. So ist aus dem ursprünglichen Zugrücken das gute deutsche „Ziegenrück" geworden, obwohl der Name mit Ziegen überhaupt nichts zu tun hat. Ja so gibt's in meiner Heimat sogar ein „Vierfeld", seitdem man die ursprüngliche Bedeutung des Wortes fier (Feld) vergessen hatte.

Jedenfalls aber bin ich auch auf diesem Wege bei den Sippennamen der Saramo bisher nicht zu dem Ergebnis gekommen, daß einzelne von ihnen mit Tiernamen zusammenhängen.

7. Der Kolelo- oder Schlangenkult.

Bei diesem Kapitel haben wir es nun allerdings mit einer Form des Geisterglaubens der Saramo zu tun, die die Annahme nahe legt, daß der Saramo wenigstens in diesem Fall ein bestimmtes Geistwesen mit einem bestimmten Tier identifiziert. Der Schlangenkult der Saramo knüpft sich in der Hauptsache an den Namen Kolelo (Kisuaheli: *Koleo*) an. Die dem Kultus zugrundeliegende Idee ist die, daß Mwungu (als Gott, Weltschöpfer) den Kolelo, eine große Schlange, gesandt habe, um „alles wieder in Ordnung zu bringen, was verdorben ist hier auf Erden". Für gewöhnliche Sterbliche bleibt diese Schlange zwar unsichtbar, doch soll sie bei ihrem ersten Auftreten eine Frau von der

Sippe der Mlali (Mlamlali, Mla aus *mtala* [Sippe] wird zur Bildung der Frauennamen vor den Sippennamen gesetzt) in ihre Höhle entführt und zu ihrer Frau gemacht haben. Über diese Heirat erzählte mir 1904 ein Saramo folgendes:

„Einst gingen zwei Frauen in den Wald, um Wurzeln zu graben. Die eine war vom Geschlecht der *mgana*, die andere von dem der *mlali*. Da hören sie plötzlich den Boden dröhnen. Sie spähen umher, können aber niemanden entdecken. Mlamgana flieht ängstlich ins Dorf zurück, Mlamlali bleibt. Da erscheint eine große Schlange, nimmt sie mit sich in ihre Höhle und spricht dort zu ihr: „Gott hat mich gesandt, ich soll dich zu meiner Frau machen, damit du meine Botschaften der Menschheit verkünden kannst. Und ihr Leute von der Sippe der Mlali sollt meine Leute sein und mir dienen immerdar hier in dieser Höhle der Uluguruberge. Meint auch nicht, daß ich allein gekommen sei, wir sind unser 3 (Kolelo, Mhangalugome und Nyaluvela), und unser Auftrag ist, alles wieder zurecht zu bringen, was auf Erden verderbt ist."

Lange suchten die Leute nach Mlamlali, aber vergeblich. Endlich kehrte sie selbst zurück, schön geschmückt und unversehrt, so daß sich alle schier verwunderten. Als sie dann ihre Botschaft vorbrachte, fand sie bei allen Glauben. Mlamgana aber wurde weidlich wegen ihrer ängstlichen Flucht verspottet."

In der Hauptsache hatte es dieser Schlangengott nun mit den landwirtschaftlichen Angelegenheiten der Saramo zu tun, wie auch aus der weiter unten folgenden Darstellung seiner Tätigkeit deutlich hervorgeht. Im Jahre 1905 befaßte Kolelo sich aber auch mit Politik. Er (d. h. natürlich der Saramo, der ihn verehrt) war wohl zu der Erkenntnis gekommen, daß es noch andere Nöte als Hungersnöte zu beseitigen galt, und so knüpfte denn die fremdenfeindliche Bewegung jenes Jahres zuerst einfach an den Namen Kolelo an. Kolelo sollte das weitere Zahlen der Steuer an die weißen Fremdlinge verboten haben, Mitte Juli würde eine große Wasserflut kommen und alle Weißen und deren Anhänger vernichten; später hieß es, die Erde werde sich auftun und sie verschlingen, aus den Gewehren der Soldaten werde nur Wasser aber keine Kugeln kommen, sieben Löwen würden kommen und die Fremden vernichten, „fürchtet euch nicht, Kolelo erbarmt sich seiner schwarzen Kinder".

Bald aber mischten sich andere Stimmen hinein. Es sei nicht Kolelo, der sich jetzt seiner Kinder annehme, sondern Gott selbst sei es, der früher auch den Kolelo geschickt. Kolelo aber habe

seine Sache nicht ordentlich gemacht, darum erscheine nun der Gott selbst.

Mit dieser letzten Wendung der Sache hängt auch wohl alles zusammen, was damals über Totenauferweckung gesagt wurde, denn unbedingte Macht über Leben und Tod hat nach den Vorstellungen der Saramo nur Gott selbst und nicht Kolelo. Man erzählte später, daß vor dem Aufstand der spätere Hauptrădelsführer in Usaramo, der Häuptling Kibasila in Kisangire von den unruhigen Geistern in den Matumbi-Bergen (südlich vom Rufiyi) durch eine fingierte Totenerweckung für ihre Sache gewonnen worden sein soll. Er soll sich erst von der Richtigkeit der Sache der Aufständischen haben voll überzeugen lassen, nachdem sie ihm einen Menschen gezeigt, der allerdings seinem verstorbenen Vater auffallend ähnlich gesehen haben soll.

Einer meiner Gewährsmänner schreibt mir hierzu folgendes:

Wale mitume wake kalava dikono ndiyo Mahawa na Mdose, watu wawili, ndiyo wanakwenda katika bwawa kubwa sana, jina lake Nhagalala. Hapo ndipo alipokuwa huyo Muungu wao. Basi wale wakaanza matata yao. Basi walipo kule katika bwawa safari ya kwanza wakaanza kusema uwongo. Wakasema: tupeni muhogo ao tumbaku, tumwambieni neno kubwa sana. Wale wakastuka sana kwani wameona hofu sanasana. Basi wakatowa muhogo, wangine tumbaku. Basi wakawatolea habari za ungo wao wakasema: jua litatoka linakokuchwa linakwenda linakotokaga na mwezi vilevile, wote hao watageuka sana mtaona masitauja mwaka huu. Msifuate mzungu, kodi msitowe kwa mzungu ila mtowe kodi ya bwana Muungu pesa 2. Wao wanaita Rup. 2 zile pesa 2. Na wale wakakubali habari zao. Wanaanza kutowa pesa 2, habari zikaenea hata zikafika katika nchi yetu

Die Propheten Kalawadikonos sind Mahawa und Mdose, zwei Männer, und die gehen in einen sehr großen See, der heißt Nhagalala. Da war ihr Gott. Und die Unruhen, die sie verursachten, fingen sie so an. Als sie dort bei dem See waren, fingen sie zuerst an, Lügen zu verbreiten, und sagten: Gebt uns Maniok oder Tabak, wir wollen euch ein sehr großes Wort sagen. Die andern erstaunten sehr, denn sie fürchteten sich gewaltig. So gaben sie denn Maniok und andern Tabak. Da erzählten sie ihnen denn ihre Geschichten und sagten: „Die Sonne wird im Westen auf- und im Osten untergehen, und der Mond ebenso, alle diese werden sich sehr verwandeln, und ihr werdet dies Jahr wunderbare Dinge erleben. Folgt dem Weißen nicht, zahlt ihm keine Steuer, sondern zahlt als Gottessteuer 2 Pesa.“ Und diese zwei Pesa nannten jene

Mwengwa na Mfulu na Maneromango. Lakini habari ilikuwa sili yao wale mataifa, mkiristo hata mmoja hakupata habari. Wakati ule ilikuwa sili, tunazipata siku zizihizi, walivoona uongo ndiyo wanatuelezea.

2 Rupie. Die Leute zollten ihnen in der Sache Beifall und fingen an 2 Pesa zu zahlen, und die Sache breitete sich aus und kam auch in unser Land nach Mwengwa, Mfulu und Maneromango. Aber die Geschichte blieb Geheimnis der Heiden, kein Christ erfuhr etwas davon. Damals war es Geheimnis, und wir erfahren erst in diesen Tagen davon, seitdem sie es als Lüge erkannt haben, seitdem lassen sie es uns wissen.

Tena yule Mdose na Mahawa wakamtolea habari Kibasira wakamwambia: Baba yako tumemwona. Na ile baba amekufa zamani sana. Wakasema ameagiza pombe, mpike pombe nyingi sana. Basi na itakuja bahari toka Daressalam hata Maneromango, mwisho mto wa Mkongoroni.

Weiter erzählten Mdose und Mahawa dem Kibasira und sagten ihm: „Wir haben deinen Vater gesehen." Und sein Vater war schon lange tot. Sie sagten aber: „Er hat ein Bier befohlen, kocht sehr viel Bier. Das Meer wird von Daressalam bis Maneromango kommen, und seine Grenze wird der Fluß Mkongoroni sein."

Basi ikapikwa ile pombe ilivokwisha wakasema: lete feza tukakuonyeshe baba yako. Na yule Kibasira akatowa ile feza asema: nataka baba nimuone chukueni feza. Wakatowa uongo vingine wakasema: Bwana Muungu na baba yako kwanza wanataka mbuzi wa miola miola na kichwa cha mtu mweupe, mzungu ao mwarabu, ndiyo utamuona Bwana Muungu na baba yako, wanataka sadaka. Na bunduki zenu tengenezeni mijiti ya mtama ndiyo bunduki zenu. Wakija wazungu mtawashinda upesi.

Das Bier wurde so nun gekocht und, als es fertig war, sagten sie: „Gib Geld, und wir wollen dir dann deinen Vater zeigen." Kibasira gab das Geld und sprach: „Ich will meinen Vater sehen, nehmt das Geld." Da logen sie wieder anders und sagten: „Gott der Herr und dein Vater wollen erst eine Ziege und das Haupt eines weißen Mannes, eines Europäers oder Arabers, dann wirst du Gott den Herrn und deinen Vater sehen, sie wollen ein Opfer. Und zu euren Flinten macht Hirsestengel, das sollen eure Gewehre sein. Wenn die Weißen kommen,

werden sie schnell geschlagen werden."

Wengine walikataa wakasema: sisi bunduki zetu zilezile, hatuwezi kutengeneza mijiti ya mtama, tutakaa na siraha zetu zilezile, mzungu ao mwarabu akija tutampiga na bunduki ao tutamkamata tumchinje, kichwa tupeleke kwa Bwana Muungu.

Ein Teil der Leute aber weigerte sich und sagte: „Wir werden unsere alten Gewehre behalten, wir können nicht Hirsestengel zurecht machen, wir werden bei unsern alten Waffen bleiben. Wenn der Europäer oder der Araber kommt, so werden wir ihn erschießen mit den Gewehren oder aber ihn fangen und schlachten und sein Haupt dann zu Gott dem Herrn bringen."

In dieser Erzählung wird der Name Kolelo auffallenderweise schon gar nicht mehr erwähnt. An seine Stelle ist der Gott Kalava dikono getreten. Die Bedeutung dieses Namens hat einen bedeutsamen Wechsel erfahren. Ursprünglich wurde der Name Kalava dikono von den Aufständischen eingeführt und sollte bedeuten, daß ihr Gott (wahrscheinlich eben der mit Kolelos mangelhafter Tätigkeit unzufriedene Mwungu) irgendwo schon seine Hand sichtbar gezeigt haben sollte (*kalava dikono* wörtlich: er hat die Hand herausgestreckt.) Als sich für die Aufständischen dann aber bald Mißerfolg an Mißerfolg reihte, nahm der andere Teil der Bevölkerung und in der Folge dann auch alle, die durch die Ereignisse wieder ernüchtert worden waren, den Namen *kalava dikono* in dem spöttischen Sinne auf: er hat seine Hand herausgesteckt, ja, aber mehr hat er auch nicht gekonnt. So ist *kalava dikono* später in demselben Sinne Spottname geworden, wie *Mwungu wa pesa mbili* Zweipfennig-Gott, so genannt nach der Steuer, die die Aufständischen für ihren Gott erhoben.

Jedenfalls erscheint Kolelo nach dem Aufstande wieder als auf sein ursprüngliches landwirtschaftliches Gebiet beschränkt. Daß das Fiasko, das die Aufständischen gemacht, seinen Einfluß nicht unwesentlich erschüttert habe, darf man wohl unbedenklich annehmen, allein man darf auch nicht vergessen, daß der Aberglaube afrikanischer Stämme schon ganz andere Stöße verwunden hat. Es handelt sich eben nicht um eine einzelne abergläubische Stellung, sondern um den Teil eines großen Ganzen, das das Denken und die ganze Vorstellungswelt der Saramo, und nicht nur das, sondern in weitestem

Maße auch ihr Tun und Lassen von Jugend an beherrscht. Solche Macht ist aber nicht durch einige den Aufständischen beigebrachte Niederlagen erschüttert.

Doch hier lasse ich nun zunächst zwei Darstellungen des Koleloglaubens folgen, wie sie mir meine Gewährsmänner gegeben:

Kolelo ni zoka si munhu bule, na kumwake kuko yakalaga hala lelo vino ka kuko Ulugulu. Basi na heyo Kolelo kuno hezaga bule ila yezaga kuno Kiganga iyo yalongaga gamalongo galongile Kolelo.

Kolelo ist eine Schlange und kein Mensch, und sein Wohnsitz ist noch heute in Ulugulu. Und dieser Kolelo kommt nicht hierher, sondern hierher kommt Kiganga, die spricht die Worte, die Kolelo gesagt hat.

Na heyo konekaga kwa kuhindukahinduka, haja mwona mhale, haja mwomona kigoli, haja kana buna, haja kaluka mvili, haja mwali yalawile sambi. Na heyo kolonga sikumulime kigulokule, mwiko, na kisamvu sikumuje, mwiko; niye nochola mhwani, nihabwela nomulongela Kambangwa tuchole chose, yakategeleze vondayalonge Kolelo.

Die erscheint aber in sehr verschiedenen Gestalten, hier sieht man sie als Jüngling, dort als junges Mädchen, dort wieder mit langen ungepflegten Haaren, dort wieder ordentlich gekämmt, und an anderer Stelle wieder als junge Frau. Und sie spricht: Ackert nicht gegen Abend, das ist verboten und eßt kein *kisamvu* (Gemüse von Maniokblättern), das ist verboten. Ich gehe jetzt zur Küste, wenn ich zurückkomme, so will ich dem Kambangwa sagen, daß wir zusammen gehen, und er höre, was Kolelo sagt.

Avija vyatowile ivula na dibeho dingi vidihindule ivyakuja na imibiki vingwile ilolile ñghutu, basi wazalamo wose walonga: lelo Kiganga kabwela.

Wenn denn Regen fällt und ein starker Wind weht, der die Feldfrüchte herum wirft, und wenn Bäume stürzen in der Richtung nach Westen (Khutu), dann sagen alle Saramo: Heute ist Kiganga zurückgekehrt.

Basi na heyo Kambangwa kenula kachola kuko kwa Kolelo. Avija vyabwelile kakemelela iwakulu wose kawalongela: „umwaka uno tofa tomala“, na hewo wauza: „habari?“

Dann machte sich auch Kambangwa auf und ging zu Kolelo. Als er aber zurückgekehrt war, rief er alle Großen und sagte zu ihnen: „Das Jahr werden wir

Na heyo kalonga: „Kolelo kakasilika ṅghani umwanza uno, kalonga zuwa majona kulu ṅghani umweka uno, mofa momala. Aniye nimuuza: „habali, ye mulungu ulonda kutukoma?“ Na heyo kalonga, mwabishi mwe molema kungalila mkele na magembe na zinguwo nzelu. Basi kaṅghoromokela ṅghani umwanza uno hanongele mbuli inongile hata imonga. Basi mkasange mapesa mgale hano na niye nhume wasongolo wachole mhwani wakagule mkele na magembe na nguwo nzelu, ngende kabili nikategeleze vonda yalonge.“

ganz und gar sterben.“ Und die fragten: „Wieso?“ Und er sagte: „Kolelo ist diesmal sehr zornig, und hat gesagt, ihr werdet dies Jahr eine sehr große Hitze erleben, ihr werdet ganz und gar sterben. Und ich habe ihn gefragt: Warum willst du uns töten, du Gott? Und er hat gesagt: Ihr seid Verächter und wollt mir nicht Salz, Hacken und weißes Zeug bringen. So hat er mich diesmal sehr gescholten und mir kein einziges gutes Wort gesagt. So steuert nun Geld bei und bringt es hierher und ich will junge Leute zur Küste senden, die sollen Salz, Hacken und weißes Zeug kaufen, dann will ich zum zweiten Mal gehen und hören, was er sagt.“

Basi wose warumila wasanga zipesa wamgolela Kambangwa, miyao kazija kasola pesa milongo midatu kagula mhugulu imonga ya mkele. Basi kachola kuko mwanza wa kabili, na vacholaga Kambangwa kuko kwa Kolelo. Kambangwa mwenyecho hamonaga Kolelo, ila Kambangwa kamonaga imwehe wake Kolelo na tangwa jake Mulamulali. Na heyo gamgala kwa mwihwa wake Kolelo yokemingwa Mhangalugome. Na heyo kamsola Kambangwa kamgala hana dibugano hawategelezaga gamangweka hebu gamalonga goyolonga Kolelo.

Da stimmten nun alle zu, steuerten Geld bei und gaben es dem Kambangwa und der nahm 30 Pesa und kaufte dafür einen kleinen Sack Salz. Dann ging er zum zweiten Mal dorthin, aber wenn Kambangwa dorthin zu Kolelo ging, so sah Kambangwa selbst den Kolelo nicht, sondern Kambangwa sah Kolelos Frau, und die heißt Mulamulali. Und die brachte ihn zu Kolelos Neffen, der heißt Mhangalugome. Und dieser nahm den Kambangwa und brachte ihn auf den Platz, wo man die Befehle (Orakelsprüche?) oder die Worte, die Kolelo spricht, hörte.

Avino Kambangwa na Mhangalugome varikaga hana dibugano,

Als nun Kambangwa und Mhangalugome auf dem Platz an-

hamonaga Kolelo bule. Ila Kolelo kakalaga hasi mhango ya dibwe. Aino Mhangalugome iyo yasimulilaga gamalongo gawinzile Kambangwa yolonga: „aino Kambangwa keza, kawinza mvula, kumwao zuwa kulu ṅghani, ivyakuja vofa, go bwana mulungu, wonele bazi wanago."

kamen, da sah er den Kolelo (auch) nicht, sondern Kolelo saß unten in einer Steinhöhle. Der Mhangalugome der erzählt ihm dann die Sache, um deretwillen Kambangwa gekommen ist und sagt: „Dieser Kambangwa ist gekommen, er will Regen, bei ihm zuhause brennt die Sonne sehr stark, die Feldfrüchte verderben, du Herr Gott, hab Erbarmen mit deinen Kindern."

Na ija Kolelo kolonga mgati mdibwe hasi kokunguluma hahulika munhu ibuli yolonga. Basi yahanyamala, aino Mhangalugome komulongela Kambangwa: Kolelo kalonga: imvula bwando na ivyakuja bwando, vihepa sikumuje vivo, tanhu mzenge vibanda hanzila mhanda, mpeke moto wa lupeko, moke baho muje, vondambwele ukaye, mfagile mṅghanda imijani, mgale hanzila mhanda na zino zidawa moge ichungulo hanzila mhanda, basi muhesha diyeni. Kamba muhaja vivo mofa, misimba yokwiza yomjani mose momala.

Und Kolelo redet dann in dem Stein unten (unten aus der Felshöhle) und brummt und keiner hört (versteht), was er sagt. Wenn er aber wieder stille ist, dann sagt der Mhangalugome zu Kambangwa: „Kolelo hat gesagt: Viel Regen und viel Feldfrüchte; wenn sie reif sind, so eßt sie nicht so, sondern erst baut Hütten am Kreuzwege, macht Feuer mit dem Feuerholz, zündet es an und dann eßt, und wenn ihr nach Hause zurückkehrt, so fegt im Hause die Blätter zusammen, bringt sie an den Kreuzweg (eigentlich Wegegabel) und wascht euch gegen Abend mit dieser Medizin am Kreuzweg. Und wenn ihr fertig seid, dann eßt. Wenn ihr aber so essen werdet, so werdet ihr sterben, große Löwen werden kommen und euch alle ganz auffressen."

Basi Kambangwa kabwela, kawakema wose iwakulu kawalongela vivija vyahulike na Mhangalugome. Basi Mulungu yali na bazi ka-

So kehrte Kambangwa denn zurück, rief alle Großen und sagte ihnen, was er von Mhangalugome gehört hatte. Gott

mgala imvula basi wose wolonga: Kolelo ni mulungu mkulu. Hata nene Wilhelm umwaka nikala munhu wa Kolelo. Basi vivinogile wazalamo ivyakuja hawamkumbukilaga Kolelo bule.

hatte Erbarmen und gab ihm Regen, und nun sagen sie alle: Kolelo ist ein großer Gott. Auch ich, Wilhelm, war einst ein Diener Kolelos. Wenn die Feldfrüchte aber gedeihen, so denken die Saramo nicht an Kolelo.

Um den Kolelo herum hat sich also ein ganzer Kreis von teils sagenhaften Gestalten teils wirklichen Menschen gebildet. Zu letzteren gehört zunächst Kambangwa, der noch in der Ebene nordwestlich von Maneromango leben soll. Er soll aber in den letzten Jahren schon immer Maneromango selbst verschont haben mit seiner Kolelosteuer, weil ihm einer unserer schwarzen Helfer dabei seinerzeit zu sehr auf die Finger gesehen. Mlamulali soll auch wirklich existieren oder doch wenigstens existiert haben. Zwei unserer Leute wollen einmal ein Renkontre mit ihr gehabt haben, sie hätten in Kolelos Höhle hineingewollt, die Frau habe es aber nicht zugelassen. (Vermutlich wird es sich bei dem Brunnen Kolelos um das Geräusch eines unterirdischen Wasserlaufs handeln, wie man solche bei steilabfallenden Gebirgen in Ostafrika wiederholt finden kann.)

Mhangalugome wird wohl auch eine wirkliche Person sein, die eine wirkliche Rolle bei der ganzen Sache spielt. Früher erzählte mir allerdings einmal ein Saramo, Mhangalugome sei auch eine Schlange, und ebenso Nyaluvela. Mulungu habe eben nicht nur einen, sondern drei Leute geschickt. Doch ist es wohl wahrscheinlicher, daß Mhangalugome tatsächlich ein Verwandter der Mlamulali ist. Sonst wäre es auch etwas schwer erklärlich, daß jene Frau das doch immerhin nicht ganz uneinträgliche Geschäft solange hat aufrecht erhalten können.

Die interessanteste Figur aber ist neben Kolelo selbst wohl die oben beschriebene Kiganga. Jeder Saramo weiß von ihr, aber keiner will sie selbst gesehen haben. Daß sie gerade den Genuß der Maniokblätter verbietet, kann mit einem etwaigen Widerwillen des alteingesessenen Gottes gegen diese verhältnismäßig neuere Frucht zusammenhängen, doch ist das sehr unsicher. Die Saramo bauen nämlich den Maniok meines Wissens erst seit etwa 100 Jahren. Die Portugiesen sollen diese Kultur an der Ostküste Afrikas eingeführt haben.

Von besonderer Bedeutung endlich ist noch die große Reinigungszeremonie vor dem Essen der neuen Früchte. Neues Feuer in reine

Hütten bringen, den alten Unrat verbrennen, am Kreuzweg noch dazu, den Leib dann mit Medizin waschen, das ist alles ureigenstes religiöses Besitztum der Saramo.

Was sonst noch den vorliegenden Bericht angeht, so geht er immer sehr bald von der allgemeinen Schilderung zur Darstellung besonderer Erlebnisse über, die sich so abgespielt haben, und die so gerade dem Schreiber vorschweben. Ähnliche Beobachtungen wird man bei ihm und andern oft machen können.

Ein ähnlicher Bericht sagt Folgendes:

Kiganga iyo munhu yalavile kwa Mulungu. Na heyo mulungu iyo Kolelo. Keza kulonga magweka ga Mulungu. Wantiṅhane handzila kalonga: mwaka uno sikumulime kigulogulo, mwiko, na kisamvu sikumuje, muhaja mofa. Niye nochola mhwani kulonda mkele, nihabwela nokwiza ha Kambangwa nomulongela imbuli zose, zalongile Kolelo.

Kiganga ist ein Mensch, der von Gott ausgegangen ist. Und dieser Gott ist Kolelo. Sie kam um die Befehle Gottes zu verkünden. Die sie auf dem Wege traf, denen sagte sie: „Dies Jahr ackert nicht gegen Abend, das ist verboten, und *kisamvu* (Gemüse von Maniokblättern) eßt nicht. Wenn ihr es eßt, so werdet ihr sterben. Ich gehe zur Küste, um Salz zu besorgen, wenn ich zurückkehre, werde ich zu Kambangwa kommen und ihm alle Worte sagen, die Kolelo gesagt hat.“

Na heyo Kambangwa ndio munhu, ya cholaga kwa Kolelo kutegeleza magweka. Avidya Kiganga vyabwelile mhwani kamulongela Kambangwa: „wize, Kolelo kolonda kukulongela magweka ga kuhonela umwaka uno. Tanhu ulonge wanhu wose, wagale mkele na zinguwo nzelu na migembe, kwiza, wize.“ Na heyo Kambangwa kawalongela wanhu wose, wangalila hamwake vinhu vyose, vyalondile Kolelo. Na heyo kasola, kangalila Kolelo, kamwinha imwehe wake Kolelo, tagwa dyake Mlamulali. Na heyo kagala vinhu vyose ṅganda kamulongela

Und dieser Kambangwa ist ein Mensch, der zu Kolelo geht, die Befehle zu hören. Als nun Kiganga von der Küste zurückkehrte, sagte sie zu Kambangwa: „Komm, Kolelo will dir die Befehle sagen, wie man das Jahr erhalten bleibt. Erst aber sage allen Leuten, daß sie Salz, weißes Zeug und Hacken bringen, danach komm.“ Und Kambangwa sagte es allen Leuten, und sie brachten zu ihm alle Sachen, die Kolelo haben wollte. Und er nahm sie, brachte sie zu Kolelo und gab sie Kolelos Frau mit Namen Mlamulali.

Kambangwa: tuchole, ukategeleze zimbuli zonda yakulongele.

Und die brachte alle Sachen ins Haus und sagte zu Kambangwa: „Wir wollen gehen, und du sollst die Worte hören, die er dir sagt."

Wachola wose wabili hadibwe hakalaga Kolelo, wamkema mwihwage, tagwa dyake Mhangalugome, naija Mlamulali kalonga: „Aino Kambangwa keza kulonda magweka, kumwao dzuwa yotatalika nghani, kuduhu mvula ndigwa zose zonyala, kolonda mvula."

Sie gingen nun beide zu dem Felsen, wo Kolelo wohnt, und riefen seinen Neffen, der heißt Mhangalugome, und Mlamulali sagte: „Dieser Kambangwa ist gekommen, um nach Geboten zu fragen, bei ihnen brennt (?) die Sonne sehr heiß, es regnet nicht, alle Früchte verderben (?), er will Regen."

Na heyo Mhangalugome kamsola Kambangwa, kamgala kwa Kolelo, kakaluga hasi mdibwe kulu. Na heyo Mhangalugome kalonga zimbuli zose, zalondile Kambangwa, naija Kolelo kamlongela: „Gwe Kambangwa, kotenda vihile, kugala mkele si mwingi na magembe si mengi: wanhu wose watendileze (?)?"

Und Mhangalugome nahm nun den Kambangwa, brachte ihn zu Kolelo, der unten in einer großen Felshöhle sitzt. Und Mhangalugome sagt alles, was Kambangwa haben wollte, und Kolelo sagt zu ihm: „Du, Kambangwa, du handelst böse, du hast nicht viel Salz und nicht viele Hacken gebracht; was soll ich mit allen Menschen machen? (Oder: Was treiben die Menschen alle?")

Naija Kambangwa kalonga: „wanhu wagala vinhu gwe konyuluka tulongele gamagweka, vyakuja vihanoga, wosanga vinhu vingi, nokugalila."

Und Kambangwa sagte: „Die Leute haben die Sachen gebracht, sage uns die Gebote, wenn die Feldfrüchte gedeihen, werden sie viel Sachen steuern, und ich werde sie dir bringen."

Na heyo Kolelo honekaga, wahulikaga dizwi dyake muna dibwe yokunguluma kulu nhani. Kalonga nokulongela: imvula mwingi nghani; vonda vipe ugali, mkele mwingi hamonga magembe na nguwo nzelu, kamba hugalile, notuma wasongolo zangu, wokwiza wokoma wanhu bwando.

Und Kolelo war unsichtbar, sie hörten seine Stimme aus der Felshöhle, er brummt sehr laut. Er sagt: „Ich will dir sagen: Sehr viel Regen; wenn die Nahrung reift und du nicht viel Salz zusammen mit Hacken und weißem Zeug bringst, so werde ich meine jungen Leute schicken,

die werden kommen und viele Menschen umbringen."

Na heyo Kambangwa kauza: „iwasongola wonda weze utenda choni? wonda wakome iwanhu?" Na heyo Kolelo kamlongela: „misimba bwando yondaize kuko kumwenu." Kangolela zimbale na imibiki ya koga kamulongela: „ugenda kakeme wanhu wose kawalongele: vyakuja bwando kiza vihepa tanhu nzenge vibanda hanzila mhanda wose wonda weze wagale muhindi dimoja dimoja, msole moke muje baho hanzila mhanda. Na ṁoto sikumugale wa ukaye, mpeke moto wa lupeko; muhamala kuja, mose musole zidawa moge mkunhile mhwani na Ṅghutu. Muhesha musole umoto udya umpekile, mugale ukaye na ṅganda muzole mijani yose mugale mteke hanzila mhanda, musole umoto mbwinhe.

Und Kambangwa fragte: „Wozu werden die jungen Leute kommen? Wollen sie die Leute töten?" Und Kolelo sagte ihm: „Viele schreckliche Löwen werden zu euch kommen." Und er gab ihm Hölzer zum Waschen und sagte zu ihm: „Geh und rufe alle Leute und sage ihnen: Viel Feldfrüchte (wirds geben), wenn sie aber reif sind, so baut erst Hütten am Kreuzweg, und alle, die kommen werden, sollen je einen Maiskolben bringen, nehmt den, röstet ihn und eßt ihn dort am Kreuzweg. Und bringt kein Feuer von Hause, macht Feuer mit dem Feuerholz. Wenn ihr fertig seid mit Essen, so nehmt alle die Medizin und wascht euch und wendet euch (?) nach Westen und nach Osten. Wenn ihr damit fertig seid, so nehmt das Feuer, das ihr gemacht habt, bringt es nach Hause in eure Hütten, fegt alle Blätter zusammen und werft sie hin (?) am Kreuzweg. Dann nehmt Feuer und verbrennt sie.

Na muhindi uhepa, msole mwingize ṅganda. Moja goya honda mfe. Muhesha msange kabili mapesa mabili mabili, na niye sole hagule wolonda Kolelo."

Und wenn der Mais reif ist, dann nehmt ihn und bringt ihn ins Haus. Eßt genau nach der Vorschrift, wenn ihr nicht sterben wollt. Wenn ihr fertig seid, so steuert je 2 Pesa, und ich will sie nehmen und kaufen, was Kolelo will[1])."

Na hewo watenda vija vyose vyalongile Kambangwa, yalawile

Und die taten alles, was Kambangwa ihnen sagte, der von

[1]) Hier hat der Schreiber uns einen Teil seines Berichtes unterschlagen.

kwa Kolelo. Dizuwa diwa kulu ṅghani hamwene imvula. Wambwelela Kambangwa walonga: Tofa twe, uchole kabili ukeiyalale (?) ṅghani, manye kovumila kotuonela bazi. Na heyo Kambangwa kalonga: „Mwe ubishi bwando ṅghani, welonda Kolelo, mwe hamtenda, lelo mniṅhe mapesa na niye nyhole mhwani halonde ivinhu vinogile, leka yavumile yatulongele gose.“ Na hewo wasanga wose wangalila Kambangwa, na heyo Kambangwa kachola mhwani kangula umkele na gamagembe; vyabwelile kangalila Kolelo vinhu si bwando zyagwe kawabunzaga kesolelaga yeye Kambangwa.

Kolelo gekommen war. Die Hitze aber war sehr groß und man sah keinen Regen. Da kehrten sie zu Kambangwa zurück und sagten: „Wir sterben, geh wieder hin und bitte sehr, vielleicht gibt er nach und erbarmt sich unser.“ Und Kambangwa sagte: „Ihr seid sehr große Verrichter, was Kolelo will, tut ihr nicht, heute gebt mir Geld, so will ich zur Küste gehen und kostbare Dinge besorgen, damit er dann nachgebe und uns alles sage.“ Und die steuerten alle bei und gaben es dem Kambangwa, und Kambangwa ging zur Küste und kaufte Salz und Hacken; als er zurückkehrte, brachte er Kolelo die Sachen, aber nicht viele, er betrog (?) sie und nahm sie für sich selbst.

Vyavikile kwa Kolelo, kamkema imwehe wake Kolelo Mlamulali, na Mlamulali kamgala kwa mwihwage Mhangalugome, na heyo Mhangalugome kamgala tanhu ṅganda yake kamlagusila mizoka bwando kamlongela hiza wokwiza ṅguku kumwenu wakome wanhu. Na heyo Kambangwa keialala ṅghani kalonga: „Habali Kolelo yotulema twe, walondile wose wanhu wangu wasanga?“ Na vino kamsola kamgala bahaja hawahulikilaga idizwi ya Kolelo. Kolelo kalonga: „We Kambangwa, uchole kumwenu ukawalongele: imvula wa ichanduso sikuwakinge gamazi, wahaṅwa, ofa wose wonda waṅwe, we kabili na waṅwe, haduhu mbuli ya kufa munhu. Na

Als er zu Kolelo gekommen war, rief er Kolelos Frau Mlamulali, und Mlamulali brachte ihn zu seinem Neffen Mhangalugome und Mhangalugome brachte ihn zuerst in sein Haus und zeigte ihm viele Schlangen und sagte ihm: Später werden sie als Hühner zu euch kommen und die Menschen töten. Und Kambangwa flehte sehr und sagte: „Warum ist Kolelo so hart zu uns? Was er verlangt hat, haben alle meine Leute gesteuert.“ Und so nahm er ihn und brachte ihn dorthin, wo man Kolelos Wort hört. Kolelo sagte: „Du, Kambangwa, geh nachhause und sage ihnen: Bei dem ersten Regen sollt ihr kein Wasser auffangen, wenn

ivyakuja wonda vinoge sikuwaje vonda vinyale, wahoze na imidawa ino inkulongela, wahesha na waje.“

man es trinkt, so werden alle, die es trinken werden, sterben. Das beim zweiten Regen mögen sie trinken, dabei ist kein Wort vom Menschensterben. Und die Feldfrüchte, die gut sein werden, sollen sie nicht essen, die sollen sie umkommen lassen (?) und die Medizin brauchen, von der ich dir sagte. Wenn sie das getan, dann mögen sie essen.“

Vyabwelile kawakema iwakulu wose, wasolaga zidawa kumwake, kawalongela zimbuli zizija, zalongile Kolelo; vyeshile kalonga: „kisindo mugale“. Na waja wabwela ukaye, wakema aija munhu na iwandugu kalonga: „niňhe mayo ipesa imonga imonga, na niye kisindo nogala kwa Kambangwa“. Wamgolela wose, na heyo kamgalila Kambangwa na Kambangwa kadzija hangalile Kolelo.

Als er zurückgekehrt war, rief er alle Großen, sie nahmen die Medizin von ihm mit, und er sagte ihnen jene Worte, die Kolelo gesagt hatte; darauf sagte er: „Übermorgen bringt!“ Und jene kehrten nach Hause zurück, rief ein jeder seine Verwandten und sagte: „Gebt mir morgen je einen Pesa, und ich wills übermorgen zu Kambangwa bringen“. Sie gaben es ihm alle, und er brachte es zu Kambangwa, aber Kambangwa aß es und brachte es nicht dem Kolelo.

Avija imvula vyezile na vyakuja vivinogile waisema: „Hawatendile gaja galongile Kolelo?“ Na Wazalamo wamkumbukaga ṅghani Kolelo wohona nzala. Kamba vyakuja vihawa vingi na kwiguta, hawamkumbuka kabisa.

Als der Regen kam und die Feldfrüchte gediehen, sagten sie: „Hat man nicht getan, was Kolelo gesagt hat?“ Wenn sie Hunger leiden, so denken die Saramo viel an Kolelo. Wenn es aber viel Feldfrüchte gibt und man sich satt essen kann, dann denken sie gar nicht an ihn.

Als ich im Jahre 1904 zuerst von diesem Koleloglauben hörte, suchte ich mir auch ein Bild davon zu machen, wie weit er noch unter den Saramo tatsächlichen Einfluß habe. Zunächst schien es, als sei es mit diesem Einfluß sehr schwach bestellt, aber nach einiger Zeit machte ich mir doch ein großes Fragezeichen hinter die dementsprechende Notiz in meinen Aufzeichnungen. Das Jahr 1905 mit

dem großen ostafrikanischen Aufstand hat dann deutlich gezeigt, wie furchtbar solch scheinbar schon halb abgetaner und von manchem Saramo selbst schon verlachter Aberglaube noch wirken, die Massen fanatisieren und Verderben über Land und Volk bringen kann.

Wenn man das richtig verstehen will, und wenn uns solche Bewegungen, soweit das religiöse Kleid in Frage kommt, in das sie geschickte Führer zu hüllen verstehen, nicht ein Rätsel bleiben sollen, dann dürfen wir eben nie vergessen, daß trotz aller Mannigfaltigkeit und Buntscheckigkeit im Einzelnen die religiösen Vorstellungen der Bantu und hier im Besonderen der Saramo eine einheitliche Macht darstellen, und zwar eine solche Macht, die nicht nur das Leben des Einzelnen von Jugend auf bis in den Tod, sondern auch das ganze Volkstum als solches in allen seinen Beziehungen durchdringt und beherrscht. Man würde diese Frage der religiösen Durchdringung des Lebens des Einzelnen wie des Stammes jahrelang studieren können, und doch noch immer neue Dinge finden. Ich will mich hier damit begnügen, an einzelnen Beispielen noch zu zeigen, wie weit Sitten und Gebräuche religiös gefärbt und bestimmt sind.

(Schluß folgt.)



Anzeigen und kleinere Mitteilungen.

Ch. W. Chatelain & H. A. Junod, Pocket dictionary. Thonga (Shangaan) -English, English-Thonga (Shangaan). Preceded by an elementary Grammar. Lausanne. George Bridel & Co. 1909. 8°. 151 S.

Zu den andern wertvollen Veröffentlichungen über die Dialekte des Grenzgebietes von englisch Südafrika und portugiesich Ostafrika hat Junod nun die Grammatik des Thonga gefügt. Die Sprache weist eine Anzahl von Formen auf, die für den Bantuforscher sehr interessant sind z. B. wird hier ursprüngliches *l* und *γ* durch nachfolgendes *î* in *t* verwandelt vergl. *ti-* als Präfix von Kl. 10, *ma-ti* „Wasser", *-ata, -eta* als Kausativ zu *-ala, -ela.* Ferner ergibt hier $n + k > h$ z. B. *ri-kuny* pl. *ti-hunyi* „Feuerholz", *huku* 9 „Huhn" aus B. *ṅkuku, hosi* 9 „Häuptling" vergl. Zulu *iṅk'osi, homu* 9 „Rind" vergl. Zulu *iṅk'omo.* Sehr interessant ist auch das Zusammenschmelzen von *mul* über *nd* zu *n* z. B. *nandju* < **mu-landju* pl. *mi-landju* „Schuld", *noro* < **mu-loro* pl. *mi-loro* „Traum". Ferner das Umschlagen von ursprünglichem *v̱î* in *swi,* wo wir als Vermittlung **v̱zi-* anzunehmen haben im Präfix Kl. 8; *sw* steht orthographisch statt *ṣ*. Daß das Pluralpräfix ursprünglich vor das Singularpräfix trat, ist noch an einer Reihe von Beispielen zu erkennen vergl. *musi* pl. *mi-musi* „Rauch"; *mumu* pl. *mi-mumu* „Hitze"; *byalwa* < **vu-alwa* pl. *ma-byalwa* „Bier", *byanyi* pl. *ma-byanyi* „Gras", *byatjo* pl. *ma-byatjo* „Boot", *ri-bye* pl. *ma-ri-bye* und *ma-bye* „Stein", *rito* pl. *ma-ri-to* neben *ma-to* „Wort".

Klasse 11 ist hier wie im Sotho ganz mit Kl. 5 identisch geworden, bildet aber wie dort noch den Plural nach Kl. 10 z. B. *ri-tiho* pl. *ti-n-tiho* „Finger", *ri-siva* pl. *ti-n-siva* „Feder". Wie im Herero schlägt das *ya* von Kl. 6 in *wa* um z. B. *mati lawa* „dies Wasser". Wichtig ist auch, daß die Zahlen 4 und 5 hier Substantiva

der *mu*-Klasse sind. *mu-ne* „vier" erinnert auffallend an B. *mu-nwe* „Finger", und *ntlhanu* „fünf" bedeutet wohl „Hand". Das Abwerfen von schließendem *-va* und *-ya* bei manchen Verben S. 67 ist sehr merkwürdig. So steht gelegentlich *dla* statt *dlaya*, *tshi* statt *tshavi*, *la* statt *lava*.

Die Sprache bietet also eine Fülle von interessantem Material, und die Verfasser — das Wörterbuch stammt von Chatelain — geben genug, um in die Sprache einzuführen, und sie geben es in guter Ordnung und in verständlicher Diktion. Es würde allerdings wohl der Mühe lohnen, die Sprache nun über das praktische Bedürfnis hinaus weiter zu bearbeiten, da sie recht gute Aufschlüsse für die Bantugrammatik zu geben scheint. Ich würde den Verfassern dafür besonders dankbar sein und möchte meine Wünsche im folgenden darlegen.

Die Angabe auf S. 7, daß verschiedene Laute mit *e* und mit *o* bezeichnet sind, genügt nicht. Da sich eine feste Regel wahrscheinlich nicht geben läßt, wann *e* bezw. *o* weit und wann es eng ist, müßte im Wörterbuch der Unterschied der Vokale bezeichnet sein, wie das im Pedi üblich ist. Das ist für sprachvergleichende Untersuchung unerläßlich, aber auch praktisch wichtig.

Die Liste der Konsonanten S. 8 ist unvollständig. Es fehlen die Aspiraten *kh, ph, th, tlh, tjh*. S. 9 unter 13 wird auch ein aspiriertes *w* genannt, S. 10 unter 16 ein aspiriertes *b*, das mir besonders wichtig ist, da es sonst im Bantu nicht vorkommt; denn das „aspirierte" *b* des Kafir ist einfach *b* mit Kehlöffnung wie in europäischen Sprachen, und die Aspiration ist da nur orthographisch. Ferner vermisse ich *pf* und *bv*, die ja hier nicht einfach Zusammensetzungen sind.

Die Lautveränderungen hätten noch vollständiger gegeben werden können, indem alle Konsonanten in ihren Veränderungen durch vortretendes *n* oder *mu* aufgeführt wurden. *va m' monile* „sie sehen ihn" steht übrigens nicht statt **va ñwe vonile*, sondern doch wohl statt **va mu vonile*. Auch die Veränderungen der Konsonanten durch Vokale und Semivokale hätten hierher gehört z. B. das eben angeführte $l + \hat{y} > t$, ferner $k + \hat{y} > sh$ vergl. S. 77, wo die Kausativa auf *-osha*, *-usha* richtig von Verben auf *-oka*, *-uka* abgeleitet werden. Doch vergl. *kindlimusa* von *kindlimuka* „aufwachen" im Wörterbuch. *mali* S. 20 ist auch im Zulu Fremdwort, ebenso wie im Suaheli. Es ist arabisch. Die Behandlung des Lokativs als eines Kasus S. 22 halte ich für unrichtig. Es ergibt sich bei dieser Behandlung eine Reihe

von Schwierigkeiten. Die Präfixe *ku, mu, ha* müssen dann als Adverbia aufgeführt werden S. 81, während sie Nominalpräfixe sind und regelmäßig Pronomina bilden. Hernach erscheint *ka,* das Junod richtig als Genetiv von *ku* auffaßt, S. 88 noch einmal als Präposition. Die Verbalspezies sind ziemlich vollständig gegeben. S. 78, 79 hätten sich aber zu den transitiven Inversivformen auf *-ula (-ola* nach *o)* noch die intransitiven *-uka, -oka* hinzufügen lassen und stative Verba auf *-ama* wie *voyama* „sich niederbeugen" vergl. *voyeketa, ahlama* „offen sein", *anama* „weit sein" u. s. f.

Einen besonderen Dienst würde der Verfasser der Wissenschaft leisten, wenn er den Gesetzen des Lautwandels im Anlaut der *ri-ma-*Klasse nachforschen wollte. Seine Grammatik gibt nichts darüber an, aber im Wörterbuch finde ich *khala* pl. *ma-kala* „Kohle" und eine Anzahl ähnlicher Beispiele.

Außerdem liegt es auf der Hand, daß die *r*-Laute des Thonga verschiedene Entstehung haben. Das *r* in *rukana* „schimpfen", *ruma* „schicken" ist ursprünglich *t,* das *r* in *rila* „weinen", *riha* „Strafe zahlen" ist ursprünglich *l.* Ich halte es nicht für sehr wahrscheinlich, daß beide Laute gleich gesprochen werden, und es wäre wichtig, auch die Ansicht der Eingeborenen darüber zu wissen. Ich hoffe mit Vorstehendem angedeutet zu haben, wieviel interessante Probleme noch im Thonga stecken, und wie sehr mich das schöne Buch der sachkundigen Verfasser angezogen hat.

Carl Meinhof.

Ernst Kotz, Missionar, Grammatik des Chasu in Deutsch-Ostafrika (Pare-Gebirge). Berlin. 1909. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Band X. G. Reimer. 79 S. 1,50 Mk.

Der Verfasser gibt eine gute und klare Darstellung des Chasu, die für die Missionare, Ansiedler und Beamten im Parelande sicher nützlich sein wird. Der Grammatik, die eine Reihe von Vokabeln und Beispielsätzen enthält, ist eine kleine Sammlung von Texten beigefügt. Die Formen der Begrüßung werden hier mitgeteilt, einige Lieder, dann Sprichwörter, ein Märchen und Rätsel. Besonders die Sprüchwörter sind sehr originell. Es ist wahrscheinlich, daß eine spätere Behandlung der Grammatik noch mancherlei zu dem bereits gefundenen hinzufügen wird. Aber ich habe den Eindruck, daß für den Anfang die Darstellung von Kotz genügt, und daß er die

Zusammenhänge der Formen richtig aufgefaßt hat. In einigen Kleinigkeiten bin ich andrer Meinung. Ich halte es z. B. nicht für wahrscheinlich, daß *ngemo* „Tagesleistung im Ackerbau" von *ima* „ackern" herkommt. Ich würde ferner die Grammatik lieber mit dem Hauptwort begonnen haben, als mit dem Verbum. Aus der Voranstellung des Verbum ergeben sich allerlei Wiederholungen, die sonst vermieden wären. Einige Unterscheidungen der Nominal-Klassen erscheinen mir nicht gerechtfertigt. Statt die Nomina der *lu*-Klasse auf 3 Klassen zu verteilen, hätte ich lieber gesagt: Die Nomina der *lu*-Klasse bilden den Plural zum Teil mit *ni*- wie die *ni*-Klasse, zum Teil mit *ma*-. Nach *ma*- bleibt *lu*- in einigen Worten stehen, in andern wird es ausgeworfen.

Sehr merkwürdig ist übrigens, daß hier wie im Herero *vu*- Plural zur *ka*-Klasse ist und zugleich Singular der Abstrakta-Klasse, und daß es gelegentlich *ma*- als Pluralzeichen annimmt mit Beibehaltung des *vu*-.

Die zwei Wörter der *ku*-Klasse wären wohl am einfachsten in die Infinitiv-Klasse gebracht. Die „Ortsadverbien" charakterisieren sich zum großen Teil auch hier als Pronomina der Lokativ-Klassen.

Ich wünsche dem fleißigen Buche viele und aufmerksame Leser.

Carl Meinhof.

Hans Bauer, Die Tempora im Semitischen. Inauguraldissertation. Berlin. 1910.

Bauer versucht mit den Mitteln der modernen Sprachforschung die alte Frage nach dem Wesen der Tempora im Semitischen zu lösen. Mit Freuden bin ich seinen Ausführungen gefolgt, wenn ich mit den gefundenen Resultaten auch nicht übereinstimmen kann. Ich sehe trotzdem einen Fortschritt in dem, was der Verfasser bietet. Die Gleichförmigkeit des Perfektum ist auch mir ein Beweis, daß seine Vokalisation spät ist. Dabei hätte es nahe gelegen, die Frage zu erörtern, ob nicht das schließende *a*, das sich auch in hebräisch *qᵉṭālàni* gehalten hat, das eigentlich Perfektbildende ist, dem sich die andern Vokale assimiliert haben. Es war ferner zu untersuchen, ob nicht ein schließendes *i* oder *u* im Imperfekt ursprünglich vorhanden war. Hebr. *jiqṭᵉlēni* würde z. B. darauf führen. Ferner hätte ich gewünscht, etwas darüber zu erfahren, warum im Hebr. dem Perf. *a* regelmäßig im Imperfekt *ē* und *ō* (aus *i* und *ū*) entspricht, dagegen dem Perf. *ē* und *ō* im Imperfekt *a*. Es ist Tauschbewegung. Wenn Verf. findet p. 35, daß in der einen Stilart *qatal* part. perf., in der

andern part. präs., dagegen *jaqtul* in der einen part. perf., in der andern part. präs. ist, so ist das auch Tauschbewegung. Für diese Tauschbewegung gibt es noch eine Reihe anderer unwiderleglicher Beispiele in semitischen Sprachen. Vor allen Dingen sind aber diese Bildungen in ihrer Entstehung mit erwünschtester Vollständigkeit aus den Hamitensprachen und dem Bantu zu analysieren. Der Verf. hat das Kuschitische nur gestreift. Wenn er sich entschließen könnte, sich darein zu vertiefen, würde er finden, was er sucht. Das Verbum der Semitensprachen muß aus den Hamitensprachen verstanden werden. Auch der Wechsel von Präfix und Suffix, die dunkeln Vokale des Passivs, die Präformativa der Konjugationen, und die vielen Rätsel, die das semitische Nomen uns aufgibt, werden da klar. Mit Hülfe der Hamitensprachen können wir auch hoffen endlich zu einer gründlichen Lautlehre der Semitensprachen zu kommen. Ich würde mich aufrichtig freuen, wenn der Verfasser diesen Weg beschritte. Carl Meinhof.

Carl Meinhof, Die Sprache der Suaheli in Deutsch-Ostafrika. (Deutsche Kolonialsprachen, Band II). Berlin. 1910. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). 109 S. 4 Mk.

Dem sehr praktischen Hülfsbüchlein zur Erlernung der Hererosprache, welches im vorigen Jahr erschien, hat der Verfasser eine nach demselben Muster ausgearbeitete kleine Suaheligrammatik folgen lassen. Dieselbe ist auf die Dauer des Jahreskursus im Hamburger Kolonialinstitut berechnet und kann in den zwei Semestern bequem durchgenommen werden. Die Erfahrung hat schon gelehrt, daß die Anlage des Buches eine sehr zweckmäßige Einführung in die Sprache bildet. Steere's „Swahili Exercises“ dient ihm, wie wir im Vorwort erfahren, als Grundlage, doch sind, meines Erachtens vielfache Verbesserungen angebracht worden, z. B. ist dem Lernenden der Anfang dadurch erleichtert, daß ihm die drei Klassen einzeln vorgeführt werden, welche Steere in eine Lektion zusammenfaßte. Auch tut der Verfasser wohl mit der *ki*-Klasse anzufangen, da hier die Präfixbildung etwas anschaulicher und begreiflicher ist als bei den beiden *m*-Klassen. Eine Anzahl Wörter wird in Einheit und Mehrheit zum Auswendiglernen aufgegeben, dann wird die Konkordanz der Eigenschaftswörter erklärt, und der Schüler bekommt sechs Adjektiva ohne Präfix. Sodann folgt eine kleine Aufgabe zur Übung. Der Anfänger hat für die erste Stunde hiermit genug; schon in der zweiten hat

man nach einer ähnlichen Lektion mehrere kleine Sätze. Der Eigentümlichkeit der Bantusprachen, daß man das Zeitwort „sein" so oft nicht auszudrücken braucht, haben wir es zu verdanken, daß man recht befriedigende Ansätze zum Gespräch machen kann, ohne sich um Personen und Tempora zu kümmern. Als praktisches Lehrbuch kann dieser zweite Band der Serie: „Deutsche Kolonialsprachen" aufs wärmste empfohlen werden.

A. Werner.

Als dritter Band der „Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts" erscheint demnächst:

„*Die Sudansprachen*". Eine sprachvergleichende Studie von dem Professor am Seminar für orientalische Sprachen zu Berlin *Diedrich Westermann*.

Das Buch erbringt den Nachweis, daß die Sprachen der nigritischen Bevölkerung in Afrika, soweit sie nicht zu den Bantusprachen gehören, eine Einheit bilden. Die Sprachengruppe erstreckt sich von Nubien und Abessynien im Osten bis nach Bornu und Oberguinea. Im Ewe, das in unsrer deutschen Kolonie Togo gesprochen wird, findet der Verfasser den Charakter dieser Sprachengruppe besonders rein bewahrt. Es war bisher nie gelungen dieses große Gebiet als eine Sprachengruppe von einheitlichem Charakter zu begreifen. Westermanns Beweisführung ist aber so zwingend, daß seine Theorie wohl kaum nennenswerten Widerspruch finden wird. Unsere Kenntnis der afrikanischen Sprachen wird dadurch ganz wesentlich gefördert.

Henri A. Junod kündigt ein neues Werk an: „*The Life of a South African Tribe*", in dem er die Sitten der Thonga schildern will und das in seinen früheren Publikationen Gebotene ganz wesentlich vermehren wird. Der für jeden Ethnographen und Missionar jedenfalls interessante Band ist zu beziehen beim Verfasser in Saint-Blaise (Neuchâtel) Schweiz. Preis 8 sh. 6 d.

Literatur.

Adolf Friedrich, Herzog zu Mecklenburg, Ins innerste Afrika. Leipzig. 1909. Klinkhardt & Biermann. 476 S. 15 Mk.

Baudert, S., Der phonetische Unterricht in der Missionsschule. Herrnhut. Missionsbuchhandlung. 1910. 25 S. 0,25 Mk.

Dehaise, le Commandant, Les Warega (Congo belge). Band V von Cyr. van Overbergh, Collection de monographies ethnographiques. Bruxelles. 1909. 376 S.

Kolmodin, J., Meine Studienreise in Abessinien 1908—1910. Vorläufiger Bericht. Le Monde Oriental. IV. Uppsala. 1910. 27 S.

Langenscheidts Sprachführer. Japanisch. Von Rennosuke Fujisawa. Berlin-Schöneberg. Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung. 496 S. 3 Mk.

Langenscheidts Taschenwörterbuch. Portugiesisch. Von Gustav Rolin und Louise Ey. Berlin-Schöneberg. 1909. Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung. 623 S. 2 Mk.

Meinhof, Carl, Ergebnisse der afrikanischen Sprachforschung. Archiv für Anthropologie. Band IX. Heft 3 und 4. S. 179—201.

Schuchardt, H., Zu den Verben mit i- im Masai. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXIV. S. 287–293.

Stuhlmann, Franz, Handwerk und Industrie in Ostafrika. Band I der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstistuts. Hamburg. 1910. L. Friederichsen & Co. Brosch. 8 Mk.

Thonner, Franz, Vom Kongo zum Ubangi. Meine zweite Reise in Mittelafrika. Mit 20 Textbildern, 114 Lichtdruckbildern und 3 Karten. Berlin. 1910. D. Reimer. 116 S.

Tönjes, Hermann, Ovamboland. Mit 32 Vollbildern und 1 Karte. Berlin. 1911. M. Warneck. 316 S.

Tönjes, Hermann, Lehrbuch der Ovambosprache Osikuanjama. Bd. XXIV der Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen. Berlin. 1910. G. Reimer. 235 S. 10 Mk.

Tönjes, Hermann, Wörterbuch der Ovambosprache. Osikuanjama—Deutsch. Band XXV der Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen. Berlin. 1910. G. Reimer. 271 S. 12 Mk.

Weiß, Max, Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas. Mit 358 Abb., 21 Tafeln, 1 Karte. Berlin. 1910. Carl Marschner. 455 S. 16 Mk.

Thonner, Franz. Vom Kongo zum Ubangi. Meine zweite Reise in Mittelafrika. XII und 116 Seiten mit 20 Textbildern, 114 Lichtdrucktafeln und 3 farbigen Karten. Elegant zweifarbig gebunden M. 12.—.

Der Verfasser schildert zunächst die Veränderungen, die seit seiner Reise im Jahre 1896 am Kongo stattgefunden haben, und die, wenigstens im Innern, ziemlich erheblich sind, und berichtet dann über seine Fußreise vom Kongo zum Uele, sowie über seine Bootfahrt den Ubangi hinab. Der Beschreibung dieser Reise folgt ein allgemeiner Teil, in welchem namentlich auf die charakteristischen Formen der Pflanzenwelt und die Unterschiede zwischen den so verschiedenartigen Stämmen der Eingebornen in den bereisten Gebieten eingegangen wird. Der dritte Teil des Werkes endlich enthält meteorologische, botanische und linguistische Tabellen.

Washington, Booker T. Charakterbildung, Sonntagsansprachen an die Zöglinge der Normal- und Gewerbeschule zu Tuskegee. Übersetzt von Estelle du Bois-Reymond. Mit einem Vorwort von Dr. Wichern, Direktor a. D. des Rauhen Hauses in Hamburg. 250 Seiten 8°. Preis M. 4.—.

Der Name des Negers Booker T. Washington ist heute auch in Deutschland nicht mehr unbekannt. Als Sklave in den Vereinigten Staaten geboren, hat er es verstanden, sich unter den schwierigsten Verhältnissen nicht nur zum selbständigen freien Manne emporzuarbeiten, sondern es auch vermocht, durch die Vorzüglichkeit seiner Leistungen auf erzieherischem Gebiet in Amerika eine so hohe und achtunggebietende Stellung einzunehmen, daß die Universitäten der Union ihn zum Ehrendoktor ernannt und die ersten Männer des Staates, bis zu dem Präsidenten der Republik, seinen Verkehr gesucht haben. — Über das hier angezeigte neue Werk Booker T. Washington lasse ich aus dem Vorwort von Dr. theol. Wichern einiges folgen:

„Nachdem Booker T. Washington in seiner Selbstbiographie „Vom Sklaven empor“ (Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) in Berlin SW. 48, Preis M. 3.—) das Werden und Wachsen jener von ihm gegründeten, jetzt 2000 Köpfe umfassenden Bildungsanstalt für Neger zu Tuskegee im Staate Alabama geschildert, bietet er hier eine reiche Auswahl der von ihm den Schülern jener Anstalt gehaltenen freien Ansprachen. Neben der Schule und praktischen Ausbildung dürfen diese Ansprachen als der vornehmste der von B. Washington angesetzten Hebel bezeichnet werden, um nach und nach Tausende von jungen, der schwarzen Rasse angehörenden Leuten zu Charakteren heranzubilden, die sich nicht nur im Kampf des Lebens selbständig behaupten, sondern auch ihrer Umgebung, vor allem den eigenen Stammesgenossen als „Vorbilder“ und „Führer“ dienen sollen.

Das vorliegende Buch hat besonders Interesse für jeden, der persönlich auf erzieherischem Gebiet tätig ist, vor allem aber dürfte es wertvoll, wenn nicht unentbehrlich, für solche erscheinen, welche als Lehrer oder Missionare unter den Schwarzen zu wirken berufen sind.

Möchten die in B. Washingtons Ansprachen gegebenen Anregungen dazu dienen, das Interesse weiterer Kreise an der Kulturfähigkeit und Verwertung der Schwarzen als Helfer und Mitarbeiter an einer christlichen, gesunden Zivilisation innerhalb unserer neu erworbenen Kolonien zu fördern.“

---

aus dem Verlage Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) Berlin SW. 48.

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt.